سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند
تحقیقاتِ حکیم الاسلام
حصہ اوّل
ترتیب و تصحیح
مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی

سلسلۂ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

تحقیقاتِ حکیم الاسلامؒ

جلد اول

*** اس مجموعہ میں شامل رسائل ***

- حدیثِ رسول کا قرآنی معیار
- معیارِ حق
- حضراتِ صحابہ کا مقام
- میلاد النبی کی حقیقت
- مسئلۂ تقدیر
- معجزہ کیا ہے؟
- علم غیب
- اجتہاد اور تقلید
- شرعی پردہ
- تصویر اسلام کے آئینہ میں
- نسب اور اسلام
- راکٹ اور اسلام
- چاند سورج وغیرہ کی گردش

ترتیب وتصحیح: ــــ (مولانا) محمد عمران قاسمی بگیانوی
فاضل دار العلوم دیوبند، ایم-اے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

تصریحات

نام کتاب	تحقیقاتِ حکیم الاسلامؒ
مؤلف	حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ
ترتیب وتصحیح	مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی
تعداد صفحات	۶۲۴
باہتمام	الحاج محمد ناصر خاں صاحب
کتابت	عمران کمپیوٹرس مظفر نگر (9456095608)
سن اشاعت	جولائی 2006
قیمت	

ناشر

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹیڈ، دریا گنج نئی دہلی 110002

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست عنوانات تحقیقاتِ حکیم الاسلامؒ

تاثرات علمائے کرام

حدیثِ رسول کا قرآنی معیار

عنوان	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوان
۹۳	روایتِ رسولؐ اصولِ روایت کی روشنی میں
۹۴	خبرِ فرد کا ثبوت غیر انبیاء سے
۹۶	فاسق کی خبر کی شرطِ قبول
۹۸	تمام اقسامِ حدیث کا مأخذ قرآن کریم ہی ہے
۹۹	اوصافِ رواۃ کے اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں
۱۰۰	دو اصولی صفات عدالت اور ضبط
۱۰۰	نقصان وفقدانِ عدالت
۱۰۰	نقصان وفقدانِ ضبط
۱۰۱	صحیح لذاتہ بلحاظ اوصافِ رواۃ
۱۰۴	قرآن نے عدالت وضبط کے ساتھ ان کے نقصان وفقدان سے پیدا ہونے والی دس کمزوریوں کی وضاحت کر دی ہے
۱۰۸	روایت صحیح لذا تہ اور آیاتِ قرآنی
۱۱۰	حدیث میں جرح وتعدیل کا معیار بھی قرآن ہے
۱۱۱	دین کو بے اعتبار بنانے کیلئے قرآن کا غلط استعمال
۱۱۲	قرآن ومراداتِ خداوندی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک منتقلی
۱۱۴	قرآن ومراداتِ خداوندی کی ہر دَور میں منتقلی
۱۱۷	تا قیامِ قیامت حفاظتِ قرآن
۱۲۱	حدیث کی حفاظت کے مختلف ادوار
۱۲۲	حدیث کی حفاظت فنی طور پر
۱۲۳	قرآن وحدیث کی ہر دَور میں حفاظت
۱۲۳	منکرینِ قرآن کی انواع قرآن کریم کی روشنی میں

عنوان	صفحہ نمبر

معیارِ حق ۱۳۳

حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مقام

صفحہ نمبر	عنوان

عنوان	صفحہ نمبر

معجزہ کیا ہے؟

عنوان	صفحہ نمبر

علم غیب

...... کتاب وسنت اور عقل ونقل کی روشنی میں

صفحہ نمبر	عنوان

اجتہاد اور تقلید

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

شرعی پردہ

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

تصویر اسلام کے آئینے میں

نسب اور اسلام

عنوان	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوان
۶۰۱	✪ انساب دنیا میں نافع ہیں اور آخرت میں بیکار نہیں
۶۰۴	✪ پیشوں کا نسب سے تعلق اور ان کا تفاضل قدرتی
۶۰۶	✪ مساوات کا محل احکامِ الٰہیہ ہیں افعالِ الٰہیہ نہیں
۶۱۰	✪ غیر مذاہب پر اسلام کی فوقیت کا معیار
۶۱۱	✪ خلاصۂ بحث
۶۱۲	✪ ایک وضاحت
۶۱۳	**راکٹ اور اسلام**
۶۱۷	**چاند سورج وغیرہ کی گردش**

رہبرِ منزل تصانیف

از قلم

حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم

مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند، نائب صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علی عبادہ الذین اصطفٰی. امابعد.

خاکیٔ نوری نہار و نوریٔ خاکی اساس خواجۂ بندہ نواز و بندۂ یزداں شناس

ملت اسلامیہ کے محسنِ اکبر حضرت الامام محمد قاسم النانوتوی قدس سرہٗ (بانی دارالعلوم دیوبند) کی ذاتِ گرامی، آپ کی علمی رفعت، گہرائیٔ فکر اور ندرتِ استدلال سے غیر معمولی طور پر متاثر ایک وسیع النظر عرب عالم فضیلۃ الشیخ علامہ عبد الفتاح ابو غدّہ رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند میں تشریف لانے اور حضرت الامام النانوتویؒ کے علوم کے ترجمے کے ذریعہ تھوڑے سے استفادہ کے بعد، حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ سے، کمالِ تأثر، قدردانی سے شکایتاً فرمایا کہ حضرت الامام النانوتوی کی بعض مصنفاتِ وقیعہ کے چند مختصر مفاہیمِ عالیہ ترجمۃً سن کر میں نے ایک پوری کتاب کا ماحصل مرتب کرلیا ہے، جسے بار بار پڑھنے کے بعد مجھے علمائے دارالعلوم دیوبند سے یہ بجا اور برمحل شکایت پیدا ہوئی کہ حضرت الامام کے یہ بیش قرار علوم نادرہ ہیں کہ ان سے مستفید کو ''رازی'' اور ''غزالی'' سے بے نیازی نصیب ہوسکتی ہے۔ لیکن اس بیش بہا ذخیرہ کو عربی زبان میں منتقل نہ کرکے آپ حضرات نے ہم غیر اردو دانوں کے ساتھ بڑی ناانصافی ہی نہیں بلکہ مجھے معاف فرمائیں اگر یہ کہوں کہ زبردست زیادتی فرمائی ہے، تو بے جا نہیں ہوگا۔

یہ ندرتِ استدلال پر مشتمل الہامی علوم چونکہ انسانیت کو رہنمائی دینے والے ابدی علومِ نبوت سے مستنبط ہیں، اس لئے یقین ہے کہ ان علومِ قاسمیہ کی روشنی سے عالم کو منور کرنے والی شخصیات بھی

ہر دور کو حق تعالیٰ اسی طرح عطا فرماتا رہے گا جیسا کہ:

حضرت شمس تبریزؒ کو ان کے علوم کا ترجمان بنا کر جلال الدین رومیؒ دیئے گئے............حافظ ابن تیمیہؒ کو ابن قیمؒ دیئے گئے............حافظِ حدیث ابن حجر عسقلانیؒ کو علامہ سخاویؒ دیئے گئے...... ......حافظ ابن ہمامؒ کو قاسم ابن قطلو بغاؒ دیئے گئے.........مسندِ ہند شاہ ولی اللہؒ کو شاہ عبدالعزیزؒ دیئے گئے...... ......سید الطائفہ حاجی امداد اللہؒ کو امام محمد قاسم نانوتویؒ دیئے گئے............ حضرت الامام محمد قاسم النانوتویؒ کو شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ دیئے گئے............شیخ الہندؒ کو شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی اور جامع المعقول والمنقول علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ دیئے گئے............اور علامہ عثمانیؒ اور علامہ بلیاویؒ کے توسط سے علومِ قاسمیہ کی عالمگیر ترجمانی کے شرف سے فضیلۃ الشیخ حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ کو منجانب اللہ مشرف فرمایا گیا۔

حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ' کے اس علمی بیش بہا سرمائے کو ہندوستان، پاکستان اور انگلینڈ وغیرہ کے دینی کتب خانے اپنی حسبِ ضرورت اور حسبِ صوابدید متفرق کتابوں کی صورت میں شائع کرتے رہے، اس لئے جہاں بہت سی کتبِ طیبہ بہ تسلسل اشاعت پذیر ہوتی رہیں وہیں بہت سی کمیاب اور نایاب بھی ہوتی رہیں۔

نیز جہاں یہ حقیقت ہے کہ سائنسی ترقیات سے مغرب کے ''بے خدا تمدن'' اور ''بے حیا تہذیب'' نے اسلام کے باخدا تمدن اور باحیا تہذیب کے برخلاف زبردست محاذ قائم کر کے عقائدی الحاد اور عباداتی اشتباہات کے بے شمار دروازے کھول دیئے ہیں، وہیں یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ گذشتہ صدی میں حضرت حکیم الاسلامؒ کے ایشیاء، افریقہ، یورپ اور امریکہ کے چالیس سے زیادہ ملکوں کے دوروں میں حکیم الاسلامؒ کے پرتاثیر خطابات، فکری طور پر الحاد کی طرف مائل اور اشتباہات سے دوچار لاتعداد افراد کے لئے وسیلۂ نجات اور دین پر ذریعۂ استقامت بھی بنے ہیں۔

اس عظیم تجربے سے عالمی دینی فیض رسانی کی جانب التفات وتوجہ سے محترم گرامی مولانا محمد عمران صاحب قاسمی ایم۔اے (علیگ) کو مشیتِ ربانی نے، علومِ حکیم الاسلامؒ کی موجودہ ذوق کی رعایت کے ساتھ، تدوینِ جدید کی توفیق سے مشرف فرمایا۔ چنانچہ مولانا موصوف نے اپنی بالغ نظری

سے، حضرت حکیم الاسلامؒ کی زیادہ سے زیادہ تصانیف کو غیر معمولی کاوش وکوشش سے جمع فرمایا اور اس کے بعد علمی سلیقۂ خداداد سے ان تمام قیمتی کتب کو:

تحقیقاتِ حکیم الاسلام...... تنقیحاتِ حکیم الاسلام...... تشریحاتِ حکیم الاسلام...... کمالاتِ حکیم الاسلام...... ارشاداتِ حکیم الاسلام...... مشاہداتِ حکیم الاسلام...... شخصیاتِ حکیم الاسلام...... تقریظاتِ حکیم الاسلام...... منظوماتِ حکیم الاسلام...... توضیحاتِ حکیم الاسلام ...... اور افاداتِ حکیم الاسلام کے عنوانات پر منقسم فرما کر ان کی افادیت کو وسیع اور ان سے استفادے کی راہوں کو انتہائی آسان ودلکش بنادیا، اور ساتھ ہی اکابر رحمہم اللہ کے قرار واقعی قدر شناس اور خدمتِ دین کے رمز شناس جناب محترم الحاج محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) نے نہ صرف اپنے مقبول عنداللہ دینی ذوقِ سلیم سے ایک سو کے قریب ''کتبِ طیبہ'' کی اشاعت کا وعدہ ہی فرمایا بلکہ غیر معمولی خواہش واصرار کے ساتھ اشاعت کے لئے جلد از جلد فراہمیٔ کتب کے لئے تقاضا بھی فرمایا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر کے ساتھ ان کے کاروبار میں غیر معمولی برکات وترقیات عطا فرمائے۔

میں محسن ملت الحاج جناب ناصر خاں صاحب اور محسن جماعتِ اہلِ حق مولانا محمد عمران صاحب قاسمی بگیانوی (ایم-اے علیگ) کی خدمات میں اپنے والد ماجد حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہٗ کی مصنفاتِ ثمینہ کی انتہائی جذّاب ودلکش تدوین وطباعت واشاعت پر بصمیمِ قلب تشکّر کے ساتھ ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں، اور دعاء گو ہوں کہ حق تعالیٰ اس عظیم ذخیرۂ علم ودین سے علمی اور عرفانی عالمی افادیت کے ساتھ مادّی، مالی اور عزتمندی کے ساتھ مرتبِ محترم اور طابع وناشر مکرم کے لئے منفعتِ عظیمہ کا وسیلہ بنا کر موجبِ اجرِ ابدی فرمائے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

(دستخط) محمد سالم
مہتمم دار العلوم دیوبند (وقف)
۱۰؍ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ (۹؍ مئی ۲۰۰۶ء)

حکیم الاسلام، خطیب، مصنف، متکلم

از: مفسر قرآن حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی دہلوی

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تمام بڑی، درمیانی اور چھوٹی تصانیف کو زندہ رکھنے کا فرض ہم متوسلین ومعتقدین پر عائد ہوتا ہے، کیونکہ حضرت نے اس مقصد کے لئے کوئی کاروباری ادارہ قائم نہیں کیا تھا۔ اور فضلاءِ دیوبند کے بارے میں بعض تعلیمی ادارے یہ چرچا کرتے تھے کہ دارالعلوم کے فضلاء صرف تقریر وموعظت کے میدان کے شہسوار ہیں، تصنیفی اور تحریری میدان ہمارے ہاتھوں میں ہے اور موجودہ دور تحریر وانشاء کا ہے، زبانی تقریر وخطابت کی عمر بہت کم ہوتی ہے، سننے والے اِدھر کے کان سے سنتے ہیں اور اُدھر کے کان سے نکال دیتے ہیں۔ تحریر وتصنیف کی عمر جاوداں ہے اور اس کی افادیت ہمیشہ رواں دواں رہتی ہے۔

اس تصور کو توڑنے والی ایک بڑی شخصیت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تھی۔ حضرت مرحوم وعظ وتحریر دونوں شعبوں میں ایک کامیاب عالم، مرشد اور داعی تھے۔

حضرت حکیم الاسلامؒ اس زمرہ میں نہایت اہم شخصیت کے مالک تھے۔ بہترین عوامی اور علمی خطیب بھی تھے اور قدیم وجدید موضوعات پر مختلف کتابوں کے مصنف ومؤلف بھی تھے۔

آج کے دور میں سہل اور آسان اردو کا مسئلہ بہت اہم ہے۔ عربی اور فارسی کے بھاری الفاظ اور مشکل ترکیبوں کو سمجھنے والے نایاب ہوتے جارہے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے سامنے بھی یہ مسئلہ تھا اور مولانا نے اس ضرورت کو محسوس کر کے آخری دور کے مضامین میں الہلال اور البلاغ کی آسمانی اردو سے کنارہ کرلیا تھا۔

حکیم الاسلامؒ کی اردو یقیناً عربی کی بلند کتابوں کی تدریس کی زبان تھی، لیکن حضرت کوشش کرتے تھے کہ عوامی وعظوں میں، اصلاحی اور دعوتی کتابوں میں زبان ہلکی پھلکی استعمال کی جائے،

اوراس کوشش میں مرحوم کو کامیابی حاصل تھی۔

اجتماعی طور پر کمزوری کے اس تصور کو توڑنے اور فضلاءِ دیوبند کے اندر تحریر وتصنیف کا ذوق پیدا کرنے کے لئے دارالعلوم کے فضلاء، مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی، مولانا حفظ الرحمٰن صاحب، مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے ایک تصنیفی ادارہ ''ندوۃ المصنفین'' کے نام سے قائم کیا، جس کی طرف سے تاریخ، مذہب اور اخلاق پر نہایت اہم کتابیں شائع ہوئیں۔

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب لدھیانوی نے ایک روز مفتی صاحب سے فرمایا:

''مفتی صاحب! مجھے افسوس ہوتا ہے کہ آپ جیسا صاحبِ علم وانشاء فاضل کتابوں کی تجارت میں گھر گیا۔''

مفتی صاحب ہنس کر خاموش ہوگئے۔ بعد میں فرمایا: مولانا موصوف صحیح فرماتے تھے لیکن میں نے اس بات کو ترجیح دی کہ اپنے قابل فضلاء کے اندر تصنیف وتالیف کا شوق پیدا ہو اور اُن کی تحریری کاوشیں اہتمام سے شائع ہوں۔ میں اگر قلم دوات لے کر کنارہ بیٹھ جاتا تو یہ فرض کون ادا کرتا۔

اور حقیقت یہ ہے کہ مولانا اکبرآبادی، مولانا محمد تقی امینی، مولانا قاضی سجاد میرٹھی، قاضی اطہر مبارک پوری وغیرہ حضرات کی نہایت بیش قیمت کتابیں مفتی صاحب کی محنت سے نہایت اعلیٰ پیمانہ پر شائع ہوئیں۔

جمعیۃ علمائے ہند کے ناظم مولانا سید محمد میاں صاحب علیہ الرحمہ کو تحریر وانشاء پر وہ قدرت حاصل تھی کہ بعض اکابر اس قدرت کو مولانا کی کرامت کہتے تھے۔ مولانا مرحوم بس کے سفر میں بلاتکلف مضامین تحریر کرتے تھے اور بس کے مسافر کی طرح ان کا سارا جسم حرکت کرتا تھا مگر ان کے قلم میں جنبش پیدا نہیں ہوتی تھی۔ مولانا نے ''علمائے ہند کا شاندار ماضی'' اور صحابہ کرام کے ''عہدِ زریں'' جیسی اہم تصنیفات امت کو عطیہ دیں۔

دلّی کی آسان اردو میں دین کی بنیادی کتابوں کی تیاری کے لئے مولانا احمد سعید صاحب دہلوی نے موتمر المصنفین کے نام سے ادارہ قائم کیا اور اردو کے آسان ترجمہ والے قرآن ''کشف الرحمٰن'' کے علاوہ چھوٹی چھوٹی دینی کتابیں نہایت آسان اور دلچسپ ناموں کے ساتھ شائع کیں۔

اساتذۂ دارالعلوم میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کو تعلیم و تدریس کے دور ہی سے تصنیف وتالیف کا شوق تھا، چنانچہ مفتی صاحب کے قلم سے حدیث، تفسیر اور فقہ کے موضوعات پر نہایت قیمتی ذخیرہ امت کے سامنے آیا۔

حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی حدیث وتفسیر اور فقہ کے بلند پایہ مدرس تھے، مرحومؒ کے قلم سے سیرتِ پاک پر ''سیرت المصطفیٰ'' کے نام سے مکمل سیرت وجود میں آئی۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، جہاں حدیث شریف کے بلند پایہ عربی زبان کے مصنف اور بہترین اردو خطیب تھے، وہیں انکے قلم سے حضرت شیخ الہند کے ترجمہ (موضح فرقان) پر اردو زبان کا نہایت پر اثر اور لفظی ثقالت سے پاک تفسیری حاشیہ وجود میں آیا جو حضرت تھانوی کے بیان القرآن کے علمی اجمالات اور شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلوی کے الہامی تشریحی نکتوں پر مشتمل بہترین علمی ذخیرہ ہے۔

حضرت حکیم الاسلامؒ کے بقول، اس ناچیز نے حضرت شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلوی کے ترجمہ (موضح قرآن) پر جو تصحیحی اور تشریحی کام کیا ہے، وہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی خواہش کی تکمیل اور حضرت کی روحانی توجہ کا ثمرہ ہے۔

بہرحال فضلاءِ دارالعلوم دیوبند کے بارے میں جو تصور (تحریر وانشاء سے دوری) پھیلایا جا رہا تھا اُسے توڑنے میں حضرت حکیم الاسلام کی شخصیت کا بڑا حصہ رہا ہے۔ یہ اہمیت تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ دارالعلوم کے نظام میں جو اہمیت تعلیم و تدریس کے شعبہ کو رہی ہے، تصنیف وتالیف کے شعبہ کو اتنا اہم نہیں سمجھا گیا، وجہ کچھ بھی ہو۔

اس کے علاوہ دوسری بعض دینی جماعتوں کو بین الاقوامی تعاون حاصل ہوا اور اُن جماعتوں نے اپنا تحریکی لٹریچر کثرت سے پھیلا دیا، وہ تعاون دارالعلوم دیوبند کو حاصل نہیں ہوا، اور نہ ہو سکتا تھا، بلکہ اس کے مقابلے میں ملکی تحریکِ حریت سے تعلق رکھنے کے سبب اس جماعت (ولی اللّٰہی) کو فقر و غربت کے حالات کا سامنا کرنا پڑا۔

دارالعلوم دیوبند کے مایۂ ناز فضلاء میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردِ عزیز مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلوی کی تحریری صلاحیت کا تذکرہ نہ کیا جائے تو یہ مضمون ادھورا رہے گا۔

مفتی صاحب مرحوم کے جلسۂ تعزیت (منعقدہ اردو پارک، دہلی) میں مفتی صاحب کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا۔

مفتی صاحب ہماری جماعت میں اصابتِ رائے کے معاملہ میں منفرد شان کے مالک تھے اور ان کی اصابتِ رائے اُن کی تحریر کردہ تجاویز جمعیۃ علماءِ ہند میں ظاہر ہوتی ہے۔ اہم تجاویز کے وقت ہم لوگ قلم دان مفتی صاحب کے سامنے رکھ دیا کرتے تھے اور مرحوم ہی اہم سیاسی اور معاشرتی تجاویز قلم بند کرتے تھے۔

جمعیۃ علماءِ ہند کے عام اجلاسوں کی تجاویز شائع ہوتی ہیں وہ مفتی صاحب ہی کی تحریری صلاحیت کا ثمرہ ہیں۔ اور فقہی مسائل میں مفتی صاحب کی فقیہانہ تحریریں مرحوم کے مرتبہ فتاویٰ (کفایت المفتی مشتمل بر ۸ جلد) کے اندر دیکھی جاسکتی ہیں۔

یہ نازک ترین معاملات و مسائل کو سلجھانے کی تحریری صلاحیت رکھنے والا اگر حدیث وفقہ اور تاریخ کے موضوع پر مستقل کتابیں تحریر کرنے کا وقت پاتا تو ان موضوعات پر مستقل تصنیفات کا مصنف قرار پاتا، البتہ قدرت نے مفتی صاحب کی تحریری مقبولیت کا اظہار ان کی ابتدائی دینی تعلیمات پر مشتمل چار کتابچوں (تعلیم الاسلام چہار حصے) کے ذریعہ آشکارا کردی۔ چنانچہ تعلیم الاسلام اردو، ہندی اور انگریزی میں ہر سال ہزاروں چھپتی ہے اور ناشر کو فرصت نہیں ملتی۔ ان کتابوں کا بدل آج تک پیدا نہیں ہوسکا۔

ایک معرکۃ الآراء تقریر و تصنیف

یہ آزادی کے ابتدائی دور کی بات ہے، جب تحریک اسلامی کے رہنما مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے جسٹس منیر (لاہور) کی عدالت میں اپنے مقدمہ (قادیانی تحریک) کے سلسلہ میں پاکستان میں اسلامی حکومت قائم ہونے کی صورت میں پاکستان کے ہندوؤں اور عیسائیوں کو ذمی اور اہل ذمہ قوم کی حیثیت سے رکھنے کا عزم ظاہر کیا، اور جب عدالت کی طرف سے یہ کہا گیا کہ کیا آپ اس کے ردِعمل میں ہندوستانی مسلمانوں کو بھی ہندوستان کی ہندو حکومت کا ذمی شہری، شہری نمبر دو کی حیثیت سے رہنے پر راضی ہوں گے؟ تو مودودی صاحب نے ہاں میں جواب دیا۔

یہ خبر پاکستانی اخباروں سے ہندوستانی اخبارات نے نقل کی اور پرتاپ جیسے فرقہ پرست

اخبارات نے نہایت زہریلے آرٹیکل تحریر کیے۔

ہندوستان میں چاروں طرف رہ رہ کر فرقہ وارانہ فسادات رونما ہورہے تھے اور پاکستانی ہندوؤں کو نمبر دو کا شہری بنا کر رکھنے کا پروپیگنڈہ کیا جارہا تھا۔ دلّی میں کانگریس کی طرف سے ایک جلسہ ہوا جس میں جے پرکاش نرائن جیسے صاف دماغ لیڈر نے بھی جسٹس منیر کی عدالت میں دیئے گئے مودودی صاحب کے بیان پر نہایت اشتعال انگیز تبصرہ کیا۔

جمعیۃ علماءِ ہند کے رہنماؤں نے مسلمانوں کے خلاف پھیلنے والی نفرت انگیز فضاء کو صاف کرنے کیلئے ایک بڑے جلسے کا پروگرام بنایا، جس میں تقریر کرنے کیلئے حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا نام تجویز ہوا۔ اردو پارک میں دوروزہ ''رحمتِ عالم کانفرس'' منعقد ہوئی جس میں پہلی تقریر مولانا مرحوم کی کرائی گئی۔

مولانا کو سارے حالات بتادیئے گئے تھے، جلسہ میں حکومت کے کئی بڑے رہنما شریک ہوئے جنہیں خاص طور پر مدعو کیا گیا تھا۔ جلسہ کی صدارت مولانا احمد سعید صاحب نائب صدر جمعیۃ علماءِ ہند نے کی۔ حضرت حکیم الاسلام نے ''اسلام میں نمبر ایک شہری اور نمبر دو شہری'' کے نازک مسئلہ پر نہایت واضح اور پراثر تقریر کی۔ ڈھائی گھنٹہ کی تقریر میں مولانا نے ثابت کیا کہ اسلام مذہب وعقیدہ کی بنیاد پر قوموں کے درمیان کسی قسم کی تفریق جائز نہیں رکھتا۔ مسلمانوں کی شخصی اور خاندانی حکومتوں کے دور میں مذہبی جنگیں ہوتی تھیں اور ان حالات میں برسرِ جنگ حربؔی اور صلح پسند ذمؔی کہلاتے تھے۔

اہل ذم اور ذمی کا مطلب ذلیل اور گھٹیا طبقہ نہیں بلکہ وہ غیر مسلم صلح پسند ہیں جن کے جان ومال کے تحفظ کی ذمہ داری مسلم حکومت پر عائد ہوتی ہے، وہ ہیں اصحابِ ذمہ۔

ہمارے استاذِ محترم حضرت مولانا سید انور شاہ کشمیریؒ نے جمعیۃ علماءِ ہند کے سالانہ اجلاس (منعقدہ پشاور) میں موجودہ بین الاقوامی دور کے تعلق سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی میل جول اور سماجی باہمی اعتماد کو عملی معاہدہ کی فقہی صورت دی ہے اور اس اجتہادی اصطلاح کے تحت دنیا کے ہر خطہ میں بسنے والے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری قرار پاتی ہے کہ وہ اپنے غیر مسلم وطنی بھائیوں کے ساتھ برادرانہ اخوت اور برادرانہ محبت کے ساتھ رہیں۔

راقم الحروف (اخلاق حسین) کہتا ہے کہ اسی فقہی اصطلاح پر مولانا اشرف علی تھانوی اوران کے خلیفہ مجاز مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے مزید روشنی ڈالی ہے۔(دیکھو معارف القرآن) ذمی اور حربی کی فقہی اصطلاحیں دورِ ماضی کی یادگار ہیں۔

پھر مولانا نے اسلام کے تین بنیادی اصولوں پر روشنی ڈالی۔

اسلام کا بنیادی اصول...... تکریمِ آدم۔

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ (سورہ بنی اسرائیل)

انسانی اخوت کا نبوی اعلان......

اللّٰھم انا شھید ان العباد کلھم اخوۃ (ابوداؤد، جلد اول کتاب الدعوات)

اسلام کا دوسرا اصول...... احترامِ مذاہب۔

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (سورہ بقرہ)

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ (سورہ انعام)

رسولِ پاکؐ کا اعلان ......

الانبیاء اخوۃ لعلاتٍ امھاتھم شتّٰی ودینھم واحد (عن ابی ہریرۃ، متفق علیہ مشکوٰۃ)

دین کے بنیادی اصولوں میں وحدت کا اعلان......

اسلام کا تیسرا اصول......

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ (سورہ نحل)

وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ (سورہ شوریٰ)

عادلانہ سیاست، نظامِ عدل......

میثاقِ مدینہ، **نحن امۃ واحدۃ** کا اعلانِ مساوات......

پھر آخر میں فرمایا......

ہمارے بزرگوں نے ملک کی آزادی کی جدوجہد میں برابر کا حصہ لیا اور پھر آزاد ہند کے لئے ایک جمہوری دستور بنانے کی جدوجہد میں کانگریسی رہنماؤں کے ساتھ تعاون کیا اور فرقہ پرستوں کی

اس سازش کو نا کام بنایا کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان سے بددل ہوکر پاکستان بھاگ جائیں۔ ہمیں امید ہے کہ بہت جلد ہندوستان کی فضاء مسلمانوں کے خلاف نفرت سے پاک ہوجائے گی اور مسلمان برادرانِ وطن کے دوش بدوش اپنے ملک کی تعمیر وترقی میں حصہ لیں گے۔

میں نے مولانا کی یہ تقریر نوٹ کی اور اسے مرتب کر کے دیوبند بھیجا، جسے مولانا نے پسند کیا اور پھر میں نے اس تقریر کو اردو، ہندی اور انگریزی تینوں زبانوں میں ''قومی اتحاد اور اسلام'' کے نام سے چھپوا کر ملک کے سیاسی رہنماؤں اور دانش وروں کے پاس پہنچایا اور قومی اخبارات نے اس کتاب پر نہایت عمدہ تاثرات تحریر کرنے کے بعد ان نظریات کو دارالعلوم دیوبند اور جمعیۃ علماءِ ہند کا مشن قرار دیا۔ مولانا کی وہ تقریر جو ایک تصنیف کی صورت میں ہے، میرے ریکارڈ میں ہے اور میں اسے دوبارہ چھپوانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ آسان فرمادے۔

آخر میں یہ ناچیز مرتب مجموعۂ تصانیف مولانا محمد عمران صاحب قاسمی کی محنت اور صلاحیت پر اُنھیں ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہے اور کتاب کے مقبولِ عام ہونے کی دعاء کرتا ہے۔

اخلاق حسین قاسمی
ادارہ رحمتِ عالم لال کنواں دہلی
۳؍مئی ۲۰۰۶ء

کلماتِ بابرکت

فخرالمحدثین حضرت مولانا سید انظر شاہ کشمیری دامت فیوضہم

شیخ الحدیث وصدرالمدرسین دارالعلوم (وقف) دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خاندانِ قاسمی کی ممتاز اور نمایاں شخصیت حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب المغفور کا حضرت النانوتویؒ کی شخصیت کو اجاگر کرنے اور ان کے علوم کی اشاعت میں کلیدی کردار رہا۔ قاری صاحبؒ بنیادی طور پر شریں بیان واعظ وخطیب تھے، حضرت نانوتویؒ کی نسبتِ عظیم اور اس سے بھی بڑھ کر دارالعلوم کا منصبِ اہتمام مزید اُن کے ذاتی محاسن وکمالات، ان سب نے مل کر قاری صاحبؒ کو نہ صرف اندرونِ ملک بلکہ پورے برصغیر کی شخصیت بنانے میں بڑا اہم رول ادا کیا۔

حضرت قاری صاحبؒ اپنے مواعظ میں حضراتِ اکابرِ دیوبند اور بالخصوص حضرت نانوتویؒ کے واقعات وکمالات کا تذکرہ بڑے دل نشیں انداز اور پرکشش لب ولہجہ میں کرتے، پند وموعظت کا یہی رنگ قاری صاحبؒ کی تالیفات ورسائل میں بھی جھلکتا ہے اور اس سے عوام الناس کو بڑا فائدہ پہنچا۔

قاری صاحبؒ کی شخصیت کے ساتھ غیروں نے تو نہ جانے کیا کیا اور کیسے کیسے ستم ڈھائے مگر ان کے معتقدین نے بھی کچھ کم ناانصافی مرحوم کے ساتھ نہ کی۔ احقر نے اپنی بساط کی حد تک قاری صاحبؒ پر متعدد اہل قلم سے مضامین ومقالات لکھوائے، کئی ایک محققین کو ان کی حیات وخدمات پر تحقیقی مقالات مرتب کرنے کی جانب متوجہ کیا اور ان میں سے دو مقالے ملک کی دو یونیورسٹیوں سے پی. ایچ. ڈی. کے لئے منظور بھی ہو گئے ہیں۔

فاضلِ گرامی مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کی سعادت ہے کہ انھوں نے اپنی ذاتی دل چسپی،

علمی شغف اور قاری صاحب المغفور سے عقیدت ومحبت کے تحت ان کے بعض رسائل وتالیفات کو ''تحقیقاتِ حکیم الاسلامؒ'' کے عنوان سے جمع کر دیا ہے اور دہلی کا ایک نامور اشاعتی ادارہ طباعت کے تمام اخراجات برداشت کر رہا ہے۔ فاضل گرامی کی اس کاوش پر مبارک باد نہ دینا کوتاہ نظری ہوگی، حق تعالیٰ انہیں مزید علم وتحقیق کی خدمات کے لئے قبول کرے۔ البتہ یہ گذارش ضروری ہے کہ آئندہ اس طرح کی علمی کاوشوں میں عصر حاضر کے ذوق ورجحان کے مطابق حوالہ جات کی تحقیق وتعلیق اور فروگذاشتوں پر نقد وگرفت کی اہم خدمت سے صرفِ نظر نہ کریں۔ واللہ لا یضییع اجر المحسنین۔

وانا الاحقر الافقر
محمد انظر شاہ مسعودی کشمیری
۲۵؍مئی ۲۰۰۶ء

طیبِ والاصفات

ازقلم ادیبِ شہیر حضرت مولانا عبدالخالق مدارسی مدظلہم العالی
نائب مہتمم دارالعلوم دیوبند

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر		کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

ملک الشعراء مرزا اسداللہ خاں غالب نے اس شعر میں اپنے دور کی جس مذہبی وروایتی اور تمدنی وتہذیبی کشاکش کا ذکر کیا ہے وہ دور پورے عالم میں مشرق ومغرب، کلیسا وکعبہ اور اسلام ومسیحیت کی کشمکش کے عروج کا دور تھا، دراصل اٹھارہویں صدی کے انقلابِ فرانس اور پورے مغرب میں پیدا ہونے والے اقتصادی ومعاشی انقلابات اور ان کے نتیجے میں رونما ہونے والی فکری وعلمی اور سیاسی وفوجی یلغار کی آہٹ اس سے تقریباً ایک صدی قبل سنی جاچکی تھی۔ اور چوں کی تکوینی طور پر عالم اسلام کا علمی ودینی مرکزِ ثقل مشرق وسطیٰ اور خلافتِ عثمانیہ سے منتقل ہوکر برِصغیر ہند کو آنے والا تھا۔ اس لئے ۱۴؍شوال ۱۱۱۴ھ میں شاہ عبدالرحیم کے گھر میں پیدا ہوانے والے ژرف نگاہ سپوت کی عقابی نگاہیں دیکھ رہی تھیں کہ مغرب سے ایک گھٹاٹوپ طوفان اٹھ رہا ہے جو صرف مشرق ہی نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کے دینی وفکری اور علمی وسیاسی افق پر چھاجائے گا۔ اس مردِ مومن کی فراستِ ایمانی اور فطانتِ فاروقی نے بھانپ لیا کہ آنے والا پرآشوب وپرفتن دور نہ صرف برصغیر کی ملت اسلامیہ کے لئے بلکہ پوری امت مسلمہ کے لئے انتہائی کرب ناک اور ہلاکت خیز واقع ہوسکتا ہے۔

چنانچہ اس نے ’فك كل نظام‘ کا جو نعرۂ مستانہ بلند کیا اس کی گونج آج تک ہند کے مرغزاروں سے لے کر افغانستان کے کوہساروں تک سنائی دیتی ہے ؎

تا ابد گوشِ جہاں زمزمہ زا خواہد بود	زیں نواہا کہ دریں گنبدِ گردوں زدہ ایم

مسند الہند شاہ ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ' نے ہمہ گیر انقلاب کی جو بنیاد ڈالی اس کے کلیدی عناصر یہ تھے، قرآن وعلومِ قرآنی کی توضیح وتوسیع، احادیثِ نبویہ کی نشر اشاعت، عصری اسلوب میں دین کی صحیح تعبیر وتشریح، منہج اہل سنت والجماعت کی تحقیق وترویج اور اعلاءِ کلمۂ حق کیلئے جہاد وقتال۔

شاہ صاحب کے بعد آپ کے لائق وفائق فرزندوں اور ان کے تلامذہ نے اس روایت کو آگے بڑھایا اور تحریکِ ولی اللّٰہی کا ایک ایک محاذ سنبھال لیا۔ شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، شاہ اسماعیل شہید، سید احمد شہید رحمہم اللہ وغیرہ اہل علم وعزیمت نے قرآن کی تفہیم وتشریح، حدیث و فقہ کی خدمت، شریعتِ مطہرہ کی دعوت وتبلیغ اور راہِ خدا میں سرفروشی، غرضے کہ ہر میدان کو اپنی جہدِ مسلسل اور حرارتِ ایمانی سے متحرک ومتموّج رکھا۔ وقت کے ساتھ جب یہ قافلۂ ولی اللّٰہی آگے بڑھا تو شاہ اسحاق صاحب دہلویؒ، مولانا مملوک علی نانوتویؒ، مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور مولانا رشید احمد گنگوہیؒ وغیرہ حضرات اس کے جلو میں داخل ہوتے گئے تا آں کہ ۱۸۵۷ء کے تاریخ ساز انقلاب کے بعد یہ قافلہ دیوبند میں خیمہ زن ہو گیا۔

حضراتِ اکابرین دیوبند نے اس ولی اللّٰہی فکر وفلسفہ کا پرچم اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور شرق وغرب میں اس کے زمزمے چھیڑ دیئے۔ اکابرین دیوبند کے صف اول کے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی، فقیہ النفس مولانا رشید احمد گنگوہی، شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی ہوں یا حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، علامہ انور شاہ کشمیری، شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی، مولانا شبیر احمد عثمانی، علامہ محمد ابراہیم بلیاوی، سب ہی حضرات کے سینوں میں وہی روح اور وہی جذبہ کارفرما تھا جس کی جوت حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ' نے جگائی تھی۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ انہیں اربابِ علم وعزیمت، جبالِ فکر وفن اور عبقری شخصیات میں سے تھے، خصوصاً اپنے جد امجد حجۃ الاسلام الامام النانوتوی قدس سرہ' کے علوم وافکار کے سچے وارث وامین تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اسلامی علوم وافکار کو اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق ڈھال کر اسلامی فکر وفلسفہ میں انقلاب پیدا کیا۔ حضرت نانوتویؒ نے باطل کے فکری سیلاب کے سامنے اسلامی تعلیمات واحکامات کو مضبوط علمی وفکری بنیاد فراہم کی۔

حضرت قاری محمد طیب صاحبؒ نے اپنے اساتذہ خصوصاً علامہ شبیر احمد عثمانی وعلامہ محمد ابراہیم بلیاوی رحمہما اللہ سے یہی قاسمی وولی اللّٰہی وراثت حاصل کی۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسلاف کی عظیم روایت وامانت کے تحفظ وبقاء اور نشر اشاعت کی عظیم الشان خدمت آپ سے لینا مقدر تھی، چناں چہ نہایت ہی کم عمری میں مرکزِ تحریک ولی اللّٰہی اور مہبطِ علومِ قاسمی دارالعلوم دیوبند کے اہتمام وانصرام کا بارِ گراں آپکے کاندھوں پر ڈال دیا گیا۔ آپ کو ایک طویل عرصہ تک دارالعلوم جیسے عظیم الشان اور بین الاقوامی شہرت کے حامل ادارہ کی خدمت اور ترقی کا موقعہ ملا۔ آپ نصف صدی تک مسلسل اس مؤقر اور عظیم ادارہ کے منصبِ اہتمام پر فائز رہے اور آپ کے دورِ اہتمام میں دارالعلوم نے بے مثال ترقی کی۔ آپ نے اپنا نام اور زندگی دارالعلوم کے ساتھ ایسے وابستہ کر دی تھی کہ دونوں ایک دوسرے کے لئے جز ولاینفک ہو گئے تھے۔

حضرت قاری صاحبؒ کی زندگی علم وبصیرت، وسعتِ نظر کی پختگی ورسوخ، وعظ وارشاد، عوام سے رابطہ، دعوت وتربیت، بیعت وارشاد اور تصنیف وتالیف جیسے پہلوؤں اور گوشوں پر محیط تھی۔ حضرت قاری صاحب کو عام طور پر لوگ وعظ وارشاد اور اصلاح وتربیت کے حوالے سے زیادہ جانتے ہیں اور یہ حقیقت بھی ہے کہ حسن تقریر اور دعوتی اور اصلاحی رنگ ان کا امتیاز تھا۔ آپ جیسا خوش بیان، جامع العلوم اور پر اثر واعظ ومقرر اس اخیر دور میں مشکل ہی سے چشم فلک نے دیکھا ہوگا۔ عالم اسلام کے طول وعرض بلکہ پوری دنیا میں گھوم گھوم کر آپ نے مشربِ دیوبند کی اشاعت کی اور اسلامی پیغام کو عام کیا۔ ہزار ہا ہزار انسانوں کو آپ کی ذات سے رہنمائی نصیب ہوئی۔ آپ کے مطبوعہ خطبات جو تقریباً دس جلدوں میں دستیاب ہیں، ان سے آپ کی علمی وسعت وگہرائی اور اثر آفرینی کا اندازہ لگانا کچھ مشکل نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ آپ کو جو ہر دلعزیزی، عام شہرت ومقبولیت اور مختلف دینی اداروں وجماعتوں کا اعتماد حاصل رہا وہ شاید ہی ہندوستان میں کسی علمی ودینی شخصیت کو حاصل رہا ہوگا۔

لیکن حکیم الاسلام حضرت قاری صاحبؒ کو اللہ تعالیٰ نے زبان وبیان کے ساتھ قلم کی دولتِ بے بہا سے بھی خوب نوازا تھا، کم ہی لوگوں کو معلوم ہے کہ گوناگوں انتظامی مصروفیات اور روزمرہ کے دعوتی واصلاحی اسفار کے ہجوم میں بھی آپ تصنیف وتالیف کا وقت نکال لیتے تھے۔ اس وقت مختلف

اسلامی موضوعات پر آپ کا قلمی سرمایہ ایک سو کے قریب چھوٹی بڑی کتابوں پر مشتمل ہے اور کتابیں بھی ایسی جو اپنے موضوع پر شاہکار کی حیثیت رکھتی ہیں۔

قرآن وحدیث سے براہِ راست استدلال واستنباط کے ساتھ علمی وعقلی دلائل کی وہ کثرت کہ پڑھنے والا آفریں کہہ اٹھے۔ عصری اسلوب وآہنگ اور علمی رنگ وڈھنگ میں ڈوبی ہوئی یہ تحریریں عصر حاضر کے تقاضوں وضروریات سے کس حد تک میل کھاتی ہیں اس کا اندازہ اہل علم وبصیرت ہی کر سکتے ہیں۔

یہ معلوم ہو کر خوشی ہوئی کہ ماشاء اللہ جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی (مظفر نگری) کی محنت وجانفشانی سے یہ ''گنج ہائے گراں مایہ'' منصۂ شہود پر لایا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کوشش کو قبول فرمائے اور نئی نسل کو ایمان ویقین کی مستحکم بنیادوں پر قائم ہونے کی توفیق بخشے۔ آمین! واخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین.　　والسلام

عبد الخالق مدراسی
نائب مہتمم دار العلوم دیوبند
۲۵؍مئی ۲۰۰۶

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رائے گرامی

حضرت مولانا محمد اسلام صاحب قاسمی مدظلہ العالی

استاذِ حدیث وادب دارالعلوم وقف دیوبند

برصغیر ہندوپاک اور بنگلہ دیش کی علمی ودینی تحریکات کا ذکر تاریخ میں آئے اور حجۃ الاسلام حضرت الامام مولانا محمد قاسم نانوتوی بانئ دارالعلوم دیوبند اوران کے خانوادے کا تذکرہ نہ ہو یہ کیسے ممکن ہے؟

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی بقاءاور علومِ دینیہ کی حفاظت ونشرواشاعت کے لئے دیوبند سے جو تحریک شروع ہوئی اس کے اثرات وثمرات ملک وبیرون ملک اس درجہ مرتب ہوئے کہ پوری دنیا میں علمی فیضان اور دعوت وتبلیغ کے حوالے سے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ اوران کے افرادِ خاندان کواحترام وممنونیت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

اس خانوادے کے چشم وچراغ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب قدس سرہٗ سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند ہیں، جو بیک وقت جانشین نانوتوی، امین علومِ انوری اور حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے تربیت یافتہ ہیں۔ تقریباً ساٹھ سال تک دارالعلوم دیوبند کے اہتمام وانصرام کوبحسن وخوبی انجام دینے کے ساتھ اپنی تقریر وتحریر کے ذریعہ دعوت وتبلیغ کی جو خدمت کی ہے وہ تاریخ کا ایک زریں باب ہے۔ ہند وبیرونِ ہند تقریباً تمام براعظموں میں اپنے مسحور کن تاثیری صفت لئے خطابات سے مسلمانوں کو مستفیض کیا ہے۔ روایتی گھن گرج، زوردار آواز اور جبہ

ودستار کے سہارے کے بغیر جس سادگی اور سلاست وروانی کے ساتھ خطابت فرمائی وہ بالکل منفرد اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی خصوصیت رہی ہے۔ان کے اندازِ خطاب،تقریر کی تاثیر اور اصلاحِ معاشرہ کی خدمات کے تذکرے کا یہ موقع نہیں۔

حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام مشغولیات اور دعوتی اسفار کے باوجود اسلام کی حقانیت، احکامِ اسلام کی حکمت، بدعات وفتن کی تردید اور دین ودینی علوم کی تائید وتحسین میں مقالات تحریر فرمائے ہیں وہ ایک بیش بہا ذخیرہ ہیں۔

حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے جو کتابیں، رسائل اور مقالات تحریر فرمائے ہیں ان کی تعداد سو سے زائد ہے، جو مختلف دینی، علمی اور دعوتی موضوعات پر مشتمل ہیں۔ بلاشبہ ان ہر تحریر میں حکمت ہے،علم وعرفان کے گوہر نایاب ہیں۔محسوس ہوتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی حکمتوں،نکتہ آفرینیوں اور قرآن وحدیث کے احکام کو عقلی دلائل وشواہد سے منطبق کرنے کے سلسلہ ہی کو حضرت حکیم الاسلامؒ نے اپنی تحریروں کے ذریعہ آگے بڑھایا ہے اور موجودہ زمانے کی سائنسی ترقیات اور اسلام کے مابین مطابقت کو جس حکمت ریز انداز میں بیان فرمایا ہے، اگر ان کی تحریر سے استفادہ کیا جائے تو قلم کار اور انشاء پرداز ایک ایک کتاب سے اور ایک ایک موضوع پر کئی کئی ضخیم تصنیفات تیار کرسکتے ہیں۔

حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات کا بڑا حصہ نایاب ہے۔ چند سال قبل بعض حضرات نے ان کی کتابیں دوبارہ شائع کی تھیں، اب وہ بھی کمیاب ہوگئیں۔اہل علم اور بحث وتحقیق کے دلدادہ حضرات کو ان کتابوں کی جستجو رہتی ہے، ان سب رسائل اور تصنیفات کو جمع کرکے انھیں مرتب کرنا اور عمدہ انداز میں شائع کرنا کسی ادارے اور اکیڈمی کے لئے تو آسان ہوسکتا ہے مگر کسی فردِ واحد کا اس میں انہماک کے ساتھ دلچسپی لینا اور ان کو منظر عام پر لے آنا بڑی خدمت بلکہ کارنامے کا عنوان ہوسکتا ہے۔

اللہ جزائے خیر دے یہ کارنامہ انجام دیا ہے جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی (مظفر نگری) نے، دارالعلوم دیوبند کے یہ فاضل باصلاحیت بھی ہیں، تجربہ کار بھی، انشاء پرداز بھی اور غیر معمولی

جد و جہد کے مالک بھی۔

تقریباً سال بھر پہلے ان کے دل میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمۃ کی تحریروں کو یکجا کرنے اور نئی ترتیب کے ساتھ شائع کرنے کا داعیہ پیدا ہوا۔ کتب خانوں کو چھانا، حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے معتقدین، افرادِ خانہ، علماء حضرات سے رابطے کئے، ہر ہر کتاب اور رسالے کو حاصل کرنے کے لئے متعلقہ افراد کے کئی کئی چکر لگائے، اس جہد مسلسل کے بعد بھی بعض تحریریں ان کو دستیاب نہ ہوسکیں، مگر ان کی لگن اور جذبے کو داد دیجئے کہ محنت رنگ لائی اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تحریروں پر مشتمل سلسلۂ تالیفات وافادات کا یہ نقش اول قارئین کے پیش نظر ہے، جس میں تیرہ (۱۳) تصنیفات ومقالات یکجا ہیں۔ اس کے بعد بہت جلد دوسرے مجموعے منظر عام پر آنے کو تیار ہیں۔

یہ تمام تصنیفات اہل علم، طالبانِ علومِ دینیہ اور علم وحکمت سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے مفید، نافع اور لازمی ہیں اور اسلامی مدارس اور کتب خانوں کے لئے خزینہ۔

اللہ تبارک وتعالیٰ مرتب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور مزید علمی کاموں کی توفیق دے اور ان کی خدمات کو عام مسلمانوں میں قبولیت سے نوازے۔

محمد اسلام قاسمی
استاذ حدیث وادب دارالعلوم وقف دیوبند
۱۳ر مئی ۲۰۰۶ء

قیامِ عالم تک اہل علم وقلم کیلئے رہنما

از جناب مولانا محمد عبداللہ ابن القمر الحسینی صاحب مدظلہ العالی

کنو ینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، ناظم شعبۂ نشر واشاعت

وقف دارالعلوم دیو بند

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علٰی سید المرسلین وعلٰی اٰلہ وصحبہ اجمعین.

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمہ کی حیات وخدمات پر ہونے والے عالمی سیمینار کی تاریخوں کا اعلان ہوتے ہی عالمِ اسلام میں پھیلے ہوئے فضلائے دارالعلوم دیو بند نے اپنی اپنی بساط کے مطابق حضرت حکیم الاسلامؒ کی خدمات کو منظر عام پر لانے کی کوششیں شروع کردیں۔

حکیم الاسلام عالمی سیمینار کی مرکزی کمیٹی نے اولین مرحلے میں ہی اس چیز کی یقین دہانی کرائی تھی کہ سیمینار کے عظیم مقاصد میں اولین مقصد حضرت حکیم الاسلامؒ کی تمام تصنیفات وتالیفات کو یکجا کر کے کتابی شکل میں تشنگانِ علوم اور عوام الناس کی خدمت میں پیش کرنا بھی ہے، جو قیامِ دنیا تک اہل زبان وقلم اور جویانِ حق وصداقت کے لئے رہنما ثابت ہوں گی۔

اس کارِ عظیم کے لئے حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی آرگنائزر حکیم الاسلام عالمی سیمینار ونائب مہتمم وقف دارالعلوم دیو بند نے ملک گیر سطح پر کتابوں کو یکجا کرنے کی مہم چلائی اور کچھ کتابیں بیرونِ ملک سے حاصل فرما کر ’’دفتر حکیم الاسلام عالمی سیمینار‘‘ کو مہیا کرائیں۔

اب دوسرا مرحلہ ان کتابوں کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی سلیقہ مندانہ ترتیب اور صحتِ کتابت و دیگر امتیازات پیدا کرنے کا تھا، اس سلسلہ میں سیکڑوں افراد کے رابطے سامنے آئے، کئی اداروں اور اشخاص نے اس سلسلہ میں اپنی خدمات پیش کیں، ابھی ہم ان تمام تیاریوں میں مصروف ہی تھے کہ سیمینار کے اعلان کے بعد اپنے طور پر خاموشی سے کام شروع کرنے والے ایک شخص نے اپنے کام کا خاکہ جب احقر کے سامنے پیش کیا اور اس سلسلہ میں سیمینار کے ذمہ دار کی حیثیت سے احقر سے تعاون طلب کیا تو احقر کی مناسب اور قابل شخص کے لئے متلاشی اور جویا نظروں نے اس اہم اور عظیم خدمت کے لئے ان کا انتخاب کرلیا۔

مولانا موصوف ملک کے ممتاز مکتبہ (فرید بک ڈپو، دہلی) سے وابستہ اور اس ادارے کے لئے ترجمہ وتصحیح کی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فاضل موصوف کئی کتابوں کے مصنف اور اردو سے ہندی مترجم کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ انھوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ' کے اردو ترجمہ کو ہندی کا قالب بھی دیا ہے۔ قریب تین سال قبل حضرت علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ پر ان کی ایک کتاب بھی منظر عام پر آئی ہے۔ جن کا وطن مردم خیز خطہ (مظفر نگر) ہے۔ وہ ایشیاء کی عظیم علمی درسگاہ - دارالعلوم دیوبند - کے فاضل ہیں اور ان کا دل حضرت حکیم الاسلام علیہ الرحمہ کی عقیدت و محبت میں غوطہ زن ہے۔ میری مراد جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی ایم - اے (علیگ) سے ہے۔

موصوف نے قریب دو جلدوں کا مبیّضہ احقر کو دکھلایا اور اپنے کام کرنے کے انداز اور کام کی ترتیب کا جو خاکہ پیش کیا، راقم الحروف نے یہ محسوس کیا کہ اس کارِ عظیم کے لئے موصوف کا انتخاب من جانب اللہ ہے۔ چنانچہ میں نے ان کی اس خدمت کی تحسین کی۔

احقر نے مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی کی خدمت میں مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کے اس خاکہ اور ترتیب کا ذکر کیا تو مولانا نے بھی اظہارِ مسرت کیا اور خود دیکھنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ مولانا محمد عمران قاسمی نے حضرت خطیب الاسلام مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہ العالی (مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند) کی خدمت میں اس عظیم کام کا مجوزہ خاکہ پیش کیا تو حضرت نے دل کی عمیق

گہرائیوں سے ایک تقریظ تحریر فرمائی جو حضرت کے دلی احساسات اور مسرت وشادمانی کی مظہر ہے۔

وقت کم، کام بڑا اور معیار بلند، ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی طباعت کے لئے ملک کے ممتاز اشاعتی ادارے (فرید بک ڈپو، دہلی) نے کمر ہمت باندھی، جو دراصل مرتب کتاب ہی کی کوششوں اور توجہ دلانے کا ثمرہ ہے۔ اس کے لئے ذمہ دارانِ ادارہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔

دعاء گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس ادارے کو مزید ترقیات سے نوازتے ہوئے ذمہ داران اور جملہ معاونین کے لئے اس خدمت کو ذخیرۂ آخرت بنائے اور مرتب جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی کی عمر میں طولانی اور قلم میں جولانی نصیب فرما کر وقت میں برکت عطا فرمائے، تاکہ ان کو زیادہ سے زیادہ دینی خدمات کی سعادت نصیب ہو۔ آمین

عبداللہ ابن القمر الحسینی
کنویز حکیم الاسلام عالمی سیمینار، دیوبند
۲۸؍مئی ۲۰۰۶

حضرت حکیم الاسلامؒ کی تحریری خصوصیات

ازقلم جناب حضرت مولانا نسیم اختر شاہ قیصر صاحب مدظلہ‘

نبیرہ حضرت علامہ انورشاہ کشمیریؒ واستاذ دارالعلوم (وقف) دیوبند

امام العصر حضرت علامہ انورشاہ کشمیری نوراللہ مرقدہ‘ کو خداوندِ قدوس نے جن علوم کی دولت سے سرفراز فرمایا تھا وہ اپنے آپ میں ایک مثال ہیں۔ ان کے علوم ومعارف کی جھلکیاں ان کے بے شمار ناموراور مشہورِ عالم تلامذہ کے یہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ گذشتہ ساٹھ سال کو ہم حضرت علامہؒ کے تلامذہ کے نام سے معنون کرسکتے ہیں۔ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمۃ نہ صرف یہ کہ حضرت کشمیری کے نامور شاگرد تھے بلکہ حکیم الاسلامؒ کی بہت سی ادائیں اور زندگی کے بہت سے رخ بھی اپنے استاذ کی زندگی سے میل کھاتے اور اپنے گرامی قدر استاذ کی یادوں کوزندہ کرتے ہیں۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ دورِ آخر کی ایک بلند وبالا شخصیت تھے اور خالق کائنات نے انھیں بہت سے امتیازات سے نوازا تھا۔ وہ صاحبِ علم، صاحبِ فضل، صاحبِ کمال تھے۔ تحریر وتقریر، درس وتدریس، انتظام وانصرام سب جگہوں پران کی انفرادیت کے پھول کھلے اور ہر سمت میں ان کی شمع فروزاں رہی۔ تقریر وخطابت نے تو جیسے اپنی تمام تر خوبیوں کے ساتھ ان کا انتخاب کرلیا تھا اور اس میدان میں کوئی ان کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ ان کی تحریری صلاحیتیں اور کمالات بھی اظہر من الشّمس ہیں۔ ان کے لاتعداد مضامین اور کثیر تصانیف اس دعوے کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان کی تحریروں میں قوتِ استدلال، زورِ بیان اور منطقی انداز کے ساتھ سادگی اور پرکاری ہے، ان کا اسلوب سادہ اور زبان سہل ہے۔ تحریر کی نزاکتوں پران کی گرفت مکمل اور شائستگی وشستگی پر عبور ہے، گنجلک اور الجھی ہوئی عبارتوں اور جملوں کا ان کے یہاں گذر نہیں۔ وہ بڑے سہل انداز میں گفتگو کرتے ہیں اوران سب خوبیوں کے ساتھ اپنے موضوع کو سمیٹ

لینے اور اطراف وجوانب پر نظر رکھنے کا ملکہ بھی انھیں حاصل ہے۔

اچھی تحریر وہی کہلائی جاسکتی ہے جو اپنے قاری کو اپنے ساتھ چلنے پر مجبور کرے اور ایسی کیفیت سے دوچار کرے کہ جس وقت وہ تحریر پڑھی جارہی ہو پھر کسی دوسری تحریر کا خیال بھی ذہن میں نہ آئے۔ حکیم الاسلامؒ کی تصانیف کی یہ بڑی خصوصیت ہے کہ خشک سے خشک موضوع پر بھی ان کے قلم کی روانی اور بہاؤ میں کمی نہیں آتی، وہ یکساں رفتار سے ہر ہر سطر پر اپنی موجودگی کا احساس دلاتے ہیں۔ پڑھنے والا چند لمحوں کے لئے بھی اکتاہٹ کا شکار نہیں ہوتا۔

اردو محاورات اور ضرب الامثال کے استعمال سے بھی تحریروں میں آب بڑھتی ہے اور روزمرہ کی گفتگو کو بھی حسبِ موقع لانے سے تحریر کا حسن دوبالا ہوتا ہے۔ حکیم الاسلامؒ نے اس کا بھی اہتمام فرمایا ہے۔ شاید ان ہی بنیادوں پر یہ کہنا مبالغہ نہیں ہوگا کہ حکیم الاسلامؒ کی تحریریں زندہ تحریریں ہیں اور ان کی تصانیف اپنے موضوعات کی ندرت کے ساتھ ساتھ زبان وبیان کا بھی شاہکار ہیں۔

وقت کے ساتھ حضرت حکیم الاسلامؒ کی کچھ تصانیف نظروں سے اوجھل ہوتی جارہی تھیں۔ ضرورت تھی کہ ان کی تمام تصانیف کی اشاعت کا اہتمام ہو۔ برادرِ محترم مولانا محمد عمران قاسمی بگیانوی صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس جانب توجہ کی اور فرید بک ڈپو دہلی کو ان کی اشاعت پر آمادہ کیا۔ انھوں نے محنت اور عرق ریزی کے ساتھ ان کتابوں کی ایک نئی ترتیب قائم کی، اور موضوعات وعنوانات کو سامنے رکھ کر چند کتابوں کو ایک مجموعہ کی شکل دیدی ہے۔ اسکے دو فائدے میرے نزدیک بہت اہم ہیں، ایک تو یہ کہ حضرت حکیم الاسلامؒ کی تصانیف سامنے آرہی ہیں، دوسرے یہ کہ موضوع، عنوان اور تحقیق جو مختلف دائروں میں منقسم ہیں وہ یکجا دیکھنے اور پڑھنے کو ملیں گی۔

مثال کے طور پر برادرِ محترم نے ''تحقیقاتِ حکیم الاسلامؒ'' اور ''تنقیحاتِ حکیم الاسلامؒ'' کے عنوانات قائم کر کے حضرت حکیم الاسلام کی اس قبیل کی کتابوں کے مجموعے جو اچھے خاصے ضخیم ہیں ترتیب دیئے ہیں اور آئندہ بھی اسی انداز پر کام کرنے کیلئے مستعد ہیں۔ خداوند قدوس ان کو ہمت وتوانائی عطا فرمائے اور یہ دونوں مجموعے حکیم الاسلامؒ کی تمام تصانیف کی طرح مقبولِ خاص وعام ہوں۔

نسیم اختر شاہ قیصر

استاذ دارالعلوم (وقف) دیوبند (۲۳؍مئی ۲۰۰۶)

اپنی بات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین

وعلی الہ وصحبہ اجمعین٥

اما بعد: حضرت حکیم الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتِ گرامی علمی، عملی، تصنیفی، خطابتی اور انتظامی حیثیت سے کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ حضرتِ والا کا نسبی تعلق اگر چہ اس خانوادے سے ہے جو برصغیر ہند، کل عالم اسلام بلکہ یورپ وافریقہ اور براعظم امریکہ تک اپنے فیضانِ علمی کے سبب وقعت وممنونیت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، میری مراد بانیٔ دارالعلوم دیوبند حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ' سے ہے۔ مگر حضرت حکیم الاسلام خاندانِ قاسمی کے گوہر نایاب ہونے کے ساتھ ساتھ بذاتِ خود بھی ایک عبقری شخصیت کے مالک تھے۔

غالبًا چار سال قبل راقم الحروف نے جب ''تذکرہ علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ'' لکھا اُسی دوران حضرت حکیم الاسلامؒ کے بعض مضامین پڑھنے کا موقع ملا، جن میں ان کے دستِ مبارک سے لکھے ہوئے حضرت علامہ بلیاویؒ کے نام دو پوسٹ کارڈ بھی شامل تھے۔ ان مضمونوں سے جہاں ان کا اپنے بڑوں کے ساتھ والہانہ تعلق اور ان کا عظمت واحترام مترشح ہوتا ہے وہیں ان کے بعض ذاتی رجحانات اور ترجیحات بھی نمایاں ہوتی ہیں۔

حضرت حکیم الاسلام کی شخصیت کے بارے میں کیا کہا جائے، جن مشکلات، مخالفین اور بدخواہوں کی ریشہ دوانیوں، حاسدوں کے حسد اور طعنہ زنوں کی طعنہ زنی کا وہ شکار رہے، خاص طور پر آخری دورِ حیات میں جس انقباض وگھٹن، دل شکنی وایذارسانی اور خوردہ گیری والزام تراشی بلکہ اتہام طرازی کو ان پر روا رکھا گیا، جس آزمائش اور ابتلاء کو ان کا مقدر بنایا گیا وہ اسلامی مدارس کی تاریخ کا ایک افسوسناک اور عبرت انگیز باب ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی شخصیت کو کچھ مبینہ حضرات، حلقۂ دیو بند اور خود ان کے اپنوں کی طرف سے وہ اخلاقی حمایت، جماعتی حمیت، سرگرم تعاون، سکون و دلجمعی اور پذیرائی حاصل نہ ہوسکی جس کے وہ حقدار تھے۔ تحریر وتقریر کی انفرادیت، احکامِ شریعت کی بصیرت افروز تشریح، مسلک اہل سنت والجماعت کی توضیح، فلسفۂ ولی اللّٰہی اور حکمتِ قاسمیہ کی ترجمانی کا حق ادا کرنے والی یہ شخصیت غیروں کے مقابلے میں اپنوں اور ایک خاص لابی کا نشانہ رہی۔

ان کی خوبیوں اور کمالات میں پیچیدہ سے پیچیدہ اور نازک سے نازک مسئلہ میں حکمِ شریعت اور علماءِ حق کے موقف کی مؤثر اور دلنشیں انداز میں تعبیر وتشریح، مخالفوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اعلیٰ ظرفی و وسیع النظری، اپنے بڑوں کا ادب و احترام، ہم عصروں میں فرقِ مراتب کا لحاظ، چھوٹوں پر شفقت، بلند اخلاقی کی اعلیٰ مثال پیش کرنا ایسے اوصاف ہیں جو ہزاروں میں نہیں لاکھوں میں جا کر کسی ایک شخصیت میں مجتمع ہوتے ہیں۔ بلا مبالغہ حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی تحریر وتقریر، حسن انتظام اور موافقین ومخالفین کا اعتراف اس بات کا بین ثبوت ہے کہ حضرت حکیم الاسلام ایک نادرۂ روزگار شخصیت تھے۔

کچھ سال پہلے میرا جذبہ اور تمنا تھی کہ حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی شخصیت پر کچھ لکھوں، اس سلسلہ میں کچھ سوانحی مواد بھی اکٹھا کیا، مآخذ ومراجع کی فہرست بنائی، مگر بعض عوارض کے سبب یہ کام انجام نہ پاسکا۔ گذشتہ سال جب ''حکیم الاسلام عالمی سیمینار'' کے انعقاد کا آوازہ بلند کیا گیا تو ایک بار پھر اپنے اُس ناتمام منصوبے اور دلی جذبہ نے کروٹ لی، طبیعت میں ایک تموج اور جوش پیدا ہوا اور خیال آیا کہ حضرت حکیم الاسلام کے سوانحی تذکرہ کی ترتیب کا اس سے بہتر موقع اور کیا ہوسکتا ہے۔ لیکن جن مآخذ ومراجع سے استفادے پر اس کارِ عظیم کی تکمیل موقوف تھی اس کے لئے دیو بند میں ایک طویل مدت تک قیام ناگزیر تھا، جس سے میری معاشی مصروفیات مانع ہیں۔

''حکیم الاسلام عالمی سیمینار'' کی طرف سے اہل قلم حضرات کی خدمت میں مضامین ومقالات لکھنے کی فرمائش کرتے ہوئے جو دعوت نامہ ارسال کیا گیا اس میں مقالات ومضامین کے لئے رہنما عنوانات کی بھی خاصی لمبی فہرست تھی، اسے دیکھنے کے بعد اپنی کم علمی، قلم کی بے یاوری اور حضرت

حکیم الاسلام کی عظیم شخصیت کا سوانحی حق ادا نہ ہو سکنے کا احساس دامن گیر ہوا۔ فہرست عنوانات دیکھ کر لگا کہ یہ میرے لئے ایک سامانِ تسلی بھی ہے کہ اگر انگلی کٹا کر شہیدوں میں نام لکھانے کا شوق ہی ہے تو وقت کے جید اہل قلم کے مضامین و مقالات منظر عام پر آجانے کے بعد مزید سہولت پیدا ہو جائے گی اور ان حضرات کے مقالات سے حضرت حکیم الاسلام کی زندگی کے بہت سے ایسے گوشے اور واقعات سامنے آجائیں گے جن تک عام طور پر رسائی نہیں ہو پاتی۔ اگر ضرورت سمجھی تو پھر کسی وقت اس منصوبہ کو جامۂ عمل پہنایا جا سکتا ہے۔

اسی دوران حضرت مہتمم صاحب رحمہ اللہ کی ایک کتاب ''مذہبِ اہل سنت والجماعت'' نظر پڑی جو لکھنؤ کے ایک کتب خانہ نے شائع کی تھی، حضرت حکیم الاسلام کی جدید تالیف سمجھ کر خرید لیا، مگر پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ حضرت کی معروف کتاب ''علمائے دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج'' (جو حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی آخری ایام کی وقیع تصنیف ہے) کا ایک حصہ ہے۔ کتاب کے ناشر جناب مولانا فیصل احمد صاحب ندوی نے پیش لفظ میں لکھا ہے:

> یہ ان کی آخری تصنیف ''علماءِ دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج'' کا تمہیدی باب ہے۔ اس میں حضرت قاری صاحب نے تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دل نشیں استدلالی انداز میں مذہب اہل سنت والجماعت کے ترکیبی عناصر کا جائزہ لیا ہے اور ان کی حقیقت و ماہیت پر روشنی ڈالی ہے۔ انسانی زندگی میں کتابِ الٰہی اور اس کے ساتھ معلم کتاب اور مربی کی ضرورت، یا بالفاظِ دیگر الٰہی قانون اور قانون کو تطبیق دینے والی شخصیت کی ضرورت پر نقلی اور عقلی دلائل کی روشنی میں بحث کی ہے۔.................. اخیر میں اہل سنت والجماعت کی لفظی حقیقت اور اس لقب کی معنوی جامعیت اور خود ساختہ القاب کی بے حقیقتی سے بحث کی ہے۔ اس طرح اس میں بہت سے نادر مضامین آگئے ہیں۔ حضرت قاری صاحبؒ نے اہل سنت کے عناصر ترکیبی اور اس لقب کی لفظی و معنوی حیثیت پر جو مجتہدانہ کلام کیا ہے وہ بے نظیر ہے۔ ہر عالم اور داعی کے لئے اس کا مطالعہ ضروری ہے۔ مدارسِ اسلامیہ میں جہاں عقائد اور اسلامی فرق و مذاہب کا مضمون پڑھایا جاتا ہے، ان طلبہ کے لئے اس کا مطالعہ لازمی کر دیا جائے تو مفید ہوگا۔
>
> یہ مضمون، کتابِ مذکور کا ایک باب ہونے کی وجہ سے اس کی اشاعت محدود تھی، ضرورت تھی کہ اس کی اشاعت کو عام کیا جائے۔

جناب مولانا فیصل احمد ندوی کے ان الفاظ کو پڑھنے کے بعد پھر ایک نیا داعیہ پیدا ہوا کہ

حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی مطبوعہ تالیفات (جن میں سے نوّے فی صد طبع ہونے کے بعد اب عام کتب خانوں سے ناپید ہیں) کو ایک جگہ جمع کر کے مجموعوں کی شکل میں شائع کیا جائے، تاکہ اس بیش بہا خزانہ کی حفاظت ہو جائے۔ اس ارادے کے ساتھ کتابوں کی تلاش شروع کی، حضرت کی کتابوں کی فہرست بنائی گئی جن کی تعداد اسّی سے زائد تھی۔ لیکن جب کتابوں کو تلاشنا شروع کیا تو افسوس آمیز حیرت یہ کہ دارالعلوم کے کتب خانہ میں بھی رجسٹر کتب اکابر میں موجود کتابوں کی تعداد انتالیس تھی۔ بالآخر اِدھر اُدھر مختلف حضرات سے رابطہ، بڑی محنت، جدوجہد اور کثیر مصارف کے بعد تقریباً سبھی کتابوں کے حصول میں کامیابی ہوئی۔

اس مرحلہ پر افسوس کے ساتھ بہت دکھ بھی ہوا کہ حضرت حکیم الاسلام کی ذات کے ساتھ جس ناقدری کا معاملہ کیا گیا، اس سے زیادہ لاپرواہی اس علمی سرمایہ اور گنج گرانمایہ کے ساتھ برتی گئی جس کی حفاظت واشاعت صرف دارالعلوم دیوبند، اہل خاندان حکیم الاسلام، دیوبند کے اشاعتی اداروں ہی کا فرضِ کفایہ نہ تھی بلکہ پورے حلقۂ دیوبند اور اگر اس سے بھی آگے بڑھا جائے تو اہل سنت والجماعت کے تمام مکاتبِ فکریہ کی ذمہ داری بنتی تھی کہ شریعتِ حقہ اور علومِ ولی اللّٰہی کی شرح وتفسیر جس انداز میں حضرت حکیم الاسلامؒ کے قلم سے ہوئی وہ عدیم المثال ہے، اس کی حفاظت وقدردانی سب کے لئے لازم تھی۔ حضرت کی ایک ایک تحریر اس لائق ہے کہ اس کو صرف علماءِ کرام ہی حرزِ جان نہ بنائیں بلکہ مختلف درجات میں بنیادی نصاب یا خصوصی مطالعہ میں ان قیمتی تصانیف کو جگہ ملنی چاہئے۔ آج جب کہ نئے نئے مصنّفین کی بھرمار ہے اور ان کی لکھی کتابیں داخلِ درس کی جارہی ہیں، کیا ایسی استدلالی رنگ سے مصبوغ، تحقیق وتنقیح سے مزین، حکمت آفرینی سے بھرپور کتابیں اس کی حقدار نہیں کہ ان سے نئی نسل کو روشناس کرایا جائے؟ پوری جماعتِ دیوبند اس قرض سے سبکدوش نہیں ہوسکتی جو انھوں نے حضرت حکیم الاسلام کے گنجینۂ گرانمایہ سے فیض اٹھانے اور اسے نئی نسلوں میں عام کرنے کے بارے میں لاپرواہی برت کر اپنے اوپر لادا ہے۔

بہرحال میں نے اس کام کا بیڑا اٹھایا تو سب سے اہم مسئلہ کتابوں کی فراہمی کا تھا، اس سلسلہ میں جن حضرات نے میری طرف دستِ تعاون بڑھایا ان میں جناب مولانا فریدالدین صاحب

(خلیفہ حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب رحمہ اللہ، واستاذِ حدیث وقف دارالعلوم دیوبند)، جناب الحاج محمد اسعد صاحب (سفیر وقف دارالعلوم دیوبند)، جناب مولانا مفتی نسیم احمد صاحب رحمانی، جناب حکیم عبدالحمید صاحب (ناظم کتب خانہ دارالعلوم دیوبند) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ میرے خصوصی مشیروں میں جناب مولانا محمد اسلام صاحب قاسمی (استاذِ حدیث وقف دارالعلوم دیوبند)، مفسر قرآن حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی دہلوی، جناب مولانا محمد عبد اللہ صاحب گورکھپوری (کنوینر ''حکیم الاسلام عالمی سیمینار) استاذِ محترم حضرت مولانا ممشاد علی صاحب قاسمی (ناظم جامعہ فلاحِ دارین الاسلامیہ بلاسپور، مظفرنگر) اور جناب بھائی محمد عارف اقبال صاحب (ایڈیٹر ماہنامہ جہانِ کتب و ماہنامہ اردو بک ریویو دہلی) شامل ہیں۔ان حضرات کے علاوہ برادرم جناب مولانا محمد طیب صاحب صدیقی ہردوئی (مالک ادارہ پیغامِ محمود، دیوبند) نے بھی اپنے تجربات اور مفید مشوروں سے کھلے دل سے تعاون کیا۔ میں ان سب حضرات کا تہہِ دل سے شکرگزار ہوں کہ انھوں نے حسبِ ضرورت اور عند الطلب مجھے مفید مشوروں سے نوازا اور میری رہنمائی فرمائی۔ **جزاھم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔**

میں نے حسبِ موضوع متعدد رسائل کو اپنی فہم نارسا سے ایک مجموعہ کا نام دیا ہے، اس کو ایک اضافی قید اور تفنن طبع سمجھئے ورنہ حضرت حکیم الاسلام کی ہر تحریر ایسی جامع ہوتی ہے کہ اس کو کسی ایک عنوان میں محدود کرنا آسان نہیں، اس میں مختلف رنگ جھلکتے ہیں۔

ایک وضاحت یہ بھی کرتا چلوں کہ حضرت کی تالیفات کی سابق اشاعتوں میں اگر کسی اہل قلم کی کوئی رائے اور تقریظ تھی تو میں نے اسے جوں کا توں باقی رکھا ہے، اس لئے کہ ظاہر بات ہے کہ اس تحریر کا پس منظر، غرض وغایت اور اہمیت وافادیت جس مؤثر انداز میں ان کے قلم سے ادا ہوسکتی ہے وہ انھیں کا حصہ ہے، چونکہ ان کو تحریر کے ساتھ ساتھ صاحبِ تحریر سے بھی جو قرب ولقاء حاصل تھا وہ بذاتِ خود ایک اضافی شرف ہے۔ حضرت حکیم الاسلام کی شخصیت اور کمالات پر ان کی رائے ایک وثیقہ اور تاریخی نوٹ کی حیثیت رکھتی ہے۔

آج کے ہوش ربا دورِ گرانی اور علمِ دین سے توجہی کے ماحول میں کسی ایک شخصیت پر کتابوں کی اتنی بڑی سیریز کی اشاعت کی ذمہ داری اٹھانا ہر کسی کے بس کی بات نہیں، کوئی بڑے دل والا اور بزرگانِ دین کی کتابوں کی اشاعت کا جذبہ رکھنے والا ہی اس بڑے صرفہ کا متحمل ہوسکتا تھا۔ اس وقت دینی کتابوں کی اشاعت اور قرآن پاک کی خدمت میں جو نمایاں نام فرید بک ڈپو، دہلی نے پیدا کیا وہ اتنی قلیل مدت میں شاید کوئی اور پیدا نہیں کرسکا۔ ادارہ کے مینیجنگ ڈائریکٹر برادرِ محترم جناب الحاج محمد ناصر خاں صاحب کے سامنے جب اس منصوبے کا ذکر کیا گیا تو انھوں نے نہ صرف اسکی اشاعت کا بارِ گراں اٹھانے کا یقین دلایا بلکہ اسے اپنی خواہش بنا کر تقاضا کیا کہ یہ کام ضرور اور بہت جلد ہونا چاہئے۔ ان کی سرپرستی مل جانے کے بعد اتنے بڑے پروجیکٹ پر کام کرنا آسان نظر آ رہا ہے۔ میں ان کی اس قدر دانی اور علم دوستی کا شکریہ ادا کرتے ہوئے انھیں مبارک باد دیتا ہوں کہ وہ اپنے ادارے سے ایسی عظیم اور بابرکت شخصیت کی کتابوں کو شائع کر رہے ہیں۔ اس کا ظاہری و باطنی نفع انشاء اللہ تعالیٰ وہ خود اپنی آنکھوں سے ملاحظہ فرمائیں گے۔

مجھے اب تک متعدد کتابوں کی کتابت، تصحیح اور ترتیب کا موقع ملا ہے، مجھے خوشی ہے کہ حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی ان مؤلفات اور بے مثال تحریرات کی نہ صرف تصحیح و ترتیب بلکہ کتابت وسیٹنگ کی بھی توفیق ملی۔ کمپیوٹر میں کتابت کی اغلاط اور سیٹنگ کی بدزیبی معروف ہے، پھر بھی میں نے کوشش کی ہے کہ یہ مجموعہ حتی الامکان کتابتی اغلاط سے مبرا اور سیٹنگ کی خامیوں سے پاک رہے۔

اہل قلم حضرات جانتے ہیں کہ عبارت کے اندر بعض جگہ اعراب لگانے سے مطلب کے افہام وتفہیم میں کس قدر سہولت ہو جاتی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ جس طرح رموزِ اوقاف کی رعایت کئے بغیر بعض مرتبہ قرآن کریم کی عبارت کے معنی کچھ کے کچھ ہو جاتے ہیں، اسی طرح مضاف مضاف الیہ وغیرہ تحریری قواعد کا سہارا لئے بغیر اردو عبارت کی توضیح میں بڑی مشکل پیش آتی ہے اور بہت سی بار قاری دھوکہ کھا جاتا اور عبارت کے مفہوم کے سمجھنے میں غلطی کر جاتا ہے۔ میں نے حسبِ موقع اعراب، قومہ اور فل اسٹاپ لگا کر عبارت کو واضح کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اگر کوئی پیراگراف زیادہ بڑا تھا تو مضمون کے ربط وتسلسل کا خیال رکھتے ہوئے اس میں نئے پیراگراف (اقتباسات)

بھی بنائے ہیں۔ کیونکہ پورے صفحہ میں اگر ایک بھی پیراگراف نہ ہوتو عام طور پر یہ امر بارِ طبیعت کا سبب بنتا ہے۔ بے عیب تو خدا کی ذات ہے اپنی کوشش میں کوئی کمی نہیں کی۔ **والغیب عند اللّٰہ۔**

حضرت حکیم الاسلام کی تالیفات میں کام کرنے سے میرا صرف ایک ہی مقصد ہے کہ یہ انمول خزانہ گم نامی اور نایابی کے سمندر سے نکل کر ایک بار پھر قدردانوں کے ہاتھوں میں پہنچ جائے۔ حضرت حکیم الاسلام کی تصنیفات کی قدر وہی حضرات جانتے ہیں جو بحرِ علم وحکمت کے اصل شناور ہیں۔ چونکہ بات بہت طویل ہوگئی اس لئے میں حضرت کی تحریری خوبیوں کی مثال دینے سے گریز کروں گا، انشاءاللہ کسی اور موقع پر کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا۔ مختصر یہ کہ وہ احکامِ شریعت کی تشریح اور حکمت بیانی کے لئے کتاب وسنت کے علاوہ، سلفِ صالحین اور اسلامی شخصیات کے احوال وآثار سے جس طرح تمثیل وتطبیق دیتے ہیں، اس سے ایک طالب کے اندر جو شعور اور سلیقہ پیدا ہوتا ہے، بعض مرتبہ وہ سیکڑوں صفحات کے مطالعہ سے بھی جنم نہیں لے سکتا۔

ایک چیز یہ بھی قابل عرض ہے کہ حضرت حکیم الاسلامؒ کی تالیفات وافادات کی اشاعت جن اداروں سے ہوئی ان میں مکتبہ ''تاج المعارف'' دیو بند کو چھوڑ کر باقی اداروں نے تصحیح کا وہ معیار قائم نہیں رکھا جو اِن اہم کتابوں کا حق تھا۔ چنانچہ سابقہ اشاعتوں میں اغلاط کی کثرت ہے۔ پھر بھی علمی دنیا پر ان اداروں کا احسان ہی ہے کہ انھوں نے اس علمی خزانے کی حفاظت کی اور اپنے اداروں سے ان کی اشاعت کر کے اصحابِ ذوق کو سیراب کیا۔ یہاں ایک شخصیت کا ذکر کئے بغیر نہیں رہا جاتا جس نے حضرت حکیم الاسلام کے ان علمی جواہر پاروں کو سمیٹنے میں بھر پور کردار ادا کیا، انھوں نے تلاش کر کر کے حضرت کی تحریروں کو چھاپا اور ان کو ضائع ہونے سے بچایا۔ میری مراد ماہنامہ دارالعلوم کے فاضل مدیر جناب مولانا سید ازہر شاہ قیصر صاحب مرحوم (صاحبزادہ جناب حضرت علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ) سے ہے۔ شاہ جی ہر وقت اس فکر میں رہتے تھے کہ کب حضرت مہتمم صاحبؒ کی کوئی تحریر ان کے ہاتھ لگے اور وہ اس کو ماہنامہ دارالعلوم کے صفحات پر سجا کر اہل علم کی خدمت میں پیش کریں۔ حضرت شاہ جی کی وجہ سے بہت سی نادر تحریریں پردۂ گمنامی سے منصۂ شہود پر آئیں۔ **جزاہ اللّٰہ خیرًا وأعلی اللّٰہ درجاتہ۔** تصحیح کے اعتبار سے بھی ہم نے کوشش کی ہے کہ یہ اشاعت سابقہ اشاعتوں

سے فائق ثابت ہو۔ والامر بید اللّٰہ۔

آخر میں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ جب میں نے قریب دو جلدوں کا مواد تیار کرلیا اور تصحیح کے آخری مرحلہ میں پہنچا تو ''حکیم الاسلام عالمی سیمینار'' کے کنویز ابن القمر جناب مولانا محمد عبداللہ صاحب گورکھپوری سے ملاقات کی، اور اپنی یہ محنت ان کے سامنے رکھی۔ مولانا محمد عبداللہ صاحب نے نہ صرف میری اس محنت کو سراہا بلکہ ہر طرح سے مکمل تعاون کی یقین دہانی کرائی اور حد درجہ فرحت وانبساط کا اظہار فرمایا۔ ان کی اس رہنمائی اور سرپرستی سے مجھے ایک نئی ہمت ملی۔ اللہ تعالیٰ موصوف کو بہترین جزا عطا فرمائے۔ آمین

مولانا محمد عبداللہ صاحب کی حوصلہ افزائی کے بعد میں نے اپنے کام کا پورا خاکہ حضرت مولانا محمد سالم قاسمی دامت برکاتہم (صاحبزادہ حضرت حکیم الاسلامؒ، ومہتمم دارالعلوم دیوبند {وقف}) اور دہلی میں عالم بے نظیر، خطیب بے بدل حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی دہلوی کی خدمت میں پیش کیا۔ ہر دو حضرات نے اس درجہ میری اس کاوش کو سراہا اور دعائیں دیں کہ اس سے جہاں قلبی مسرت اور اس کام کے عنداللہ اپنے لئے ذخیرۂ آخرت بننے کی امید قوی ہوئی وہیں بعض بلند تعریفی الفاظ سے شرمندگی بھی ہوئی۔ اللہ تعالیٰ اُن کے ان کلماتِ دعائیہ اور حسن ظن کو میری اصلاحِ اعمال اور مغفرت کا سبب بنادے۔ آمین

حضرت مولانا محمد سالم قاسمی صاحب دامت برکاتہم نے طبیعت کی ناسازی اور سیمینار کے ضمن میں مسلسل اسفار کے باوجود پہلی ہی ملاقات کے بعد اپنے تاثرات کو قلم بند کرنے کا وعدہ فرمایا اور تاریخ موعودہ کو جب میں نے فون کرکے معلوم کیا کہ کل آپ سفر میں جائیں گے، میں نے آپ سے فلاں سلسلہ میں چند کلمات تحریر کرنے کی درخواست کی تھی، تو میری حیرت کی انتہا نہ رہی جب مولانا نے فرمایا کہ مجھے یاد ہے اور میں نے آپ کے لئے تحریر لکھ دی ہے، اس وقت میں اسے ہی صاف کررہا ہوں آپ شام میں آجایئے۔ چنانچہ میں حاضر ہوا۔ آنموصوف نے اولاً خود اپنے مضمون کو پڑھ کر سنایا نیز اسی عنوان کو باقی رکھنے پر زور دیا۔ ساتھ ہی فرمایا کہ قلم پر یہ شعر آگیا اس لئے اسی سے ابتدا کردی گئی، طبیعت پر انبساط تھا، فرمایا کہ یہ شعر بھی میرا ہی ہے۔

میں نے رسائل کو حسب موضوع منتخب کر کے ان کے مجموعہ کو الگ الگ ناموں سے موسوم کیا ہے۔ حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہم العالی نے میرے رکھے ہوئے ناموں کو نہ صرف پسند فرمایا بلکہ ان کو ''جذاب'' اور ''دل کش تدوین'' جیسے بلیغ الفاظ سے تعبیر فرمایا اور اپنے متبرک قلم سے مجموعوں کے اسماء کو نقل فرما کر مہر تصدیق ثبت فرمادی۔ جو میرے لئے بڑے اعزاز کی بات ہے۔

مفسر قرآن حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی دامت برکاتہم نے جب جلد اول کا مسودہ اور پروگرام کا خاکہ ملاحظہ فرمایا تو کہنے لگے ''بھائی آپ نے تو بہت اہم اور بڑے کام کا بیڑا اٹھایا ہے۔''

اس کے بعد فرمایا کہ میں ضرور اس پر اپنی رائے لکھوں گا۔ چنانچہ چند دن کے بعد برادرم محمد صادق صاحب (ساکن گلی گڑھیا، یکے از متعلقین حضرت مولانا دہلوی) کا فون آیا کہ حضرت مولانا اخلاق حسین صاحب قاسمی نے مضمون لکھ کر مجھے دیتے ہوئے فرمایا کہ اُن کی اس اہم خدمت کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے میں نے تفصیلی مضمون لکھا ہے، ان (راقم) سے کہنا پورا مضمون شائع کریں۔ حضرت مولانا دہلوی نے اپنے مضمون میں اپنی یادداشتوں کا بھرپور استعمال کیا ہے، ان باتوں کا سینہ سے سفینۂ کاغذ پر آجانا بھی شائقین کے لئے باعثِ معلومات ہی ہوگا۔ میرے لئے ان حضرات کے کلمات ایک سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی بعض حضرات نے اپنی قیمتی آراء سے نوازا، حسبِ گنجائش پہلی جلد میں چند حضرات کے کلماتِ بابرکت شامل ہیں۔ باقی کو آئندہ جلدوں میں شامل کرنے کا ارادہ ہے۔

میں اہل علم اور اصحابِ قلم حضرات سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اپنی قیمتی آراء اور مشوروں نیز ہدایات سے نوازیں تاکہ اس سلسلہ کی آنے والی کڑیوں کو بہتر سے بہتر بنانے میں مدد ملے۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی (ایم اے، علیگ)
79 محلّہ محمودنگر، گلی نمبر 6، مظفرنگر (یوپی) 9456095608

ایک وضاحت

اس مجموعہ میں شامل رسائل ومضامین کی تعداد چودہ ہے۔ تین مضامین ماہنامہ دارالعلوم سے نقل کیے گئے ہیں باقی رسائل کی شکل میں شائع ہو چکے ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ مسئلہ تقدیر ، معجزہ کیا ہے؟ ، حضراتِ صحابہ کا مقام ، علم غیب یہ ایسی کتابیں ہیں جن میں عنوانات نہیں تھے، پوری کتاب ایک مضمونِ مسلسل پر مشتمل تھی۔ اب ظاہر ہے کہ تقریباً سو صفحات کا مضمون (مسئلہ تقدیر، سابق اشاعت) اگر عنوانات سے بالکل خالی ہو تو طبیعت میں ایک طرح کی وحشت اور عدمِ سکون پیدا ہونا فطری ہے۔ یہی حال معجزہ کیا ہے؟ (۸۸ صفحات) اور علم غیب (۶۴ صفحات) کا بھی ہے۔

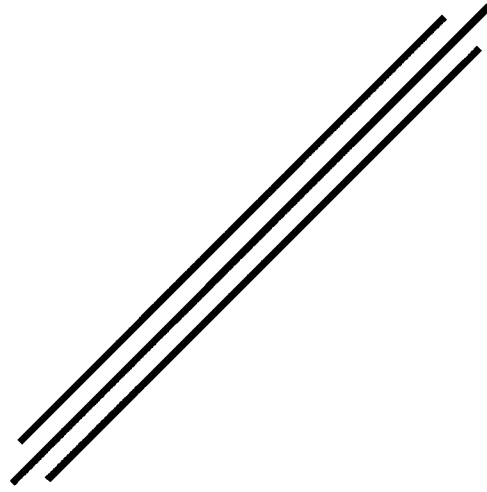
احقر نے اس مجموعہ میں شامل چار رسائل میں عنوانات کا اضافہ کیا ہے، اب یہ فیصلہ تو اہل نظر حضرات ہی کر سکتے ہیں کہ ناچیز اپنی اس کوشش میں کہاں تک کامیاب رہا ہے۔ بہرحال یہ مجھ جیسے سہولت پسندوں اور صفتِ مطالعہ سے عاری لوگوں کے لئے ہے، اصل مضمون کی افادیت واہمیت پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر میری یہ حقیر کوشش اصحابِ نظر کی توجہ اپنی طرف کھینچنے میں ناکام رہے تو اسے ایک خام خامہ فرسائی اور ناتجربہ کار کی ایک سعیٔ نامشکور سمجھ کر نظر انداز کر دیجئے گا۔

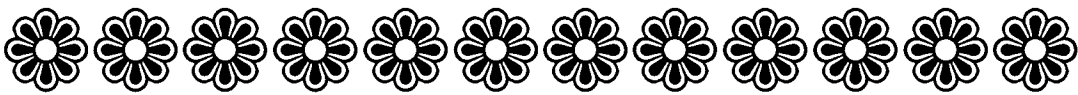
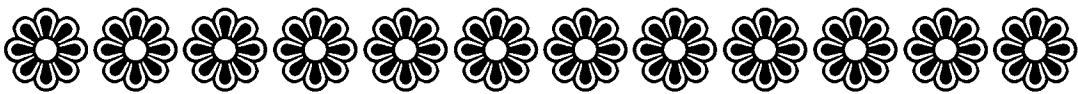
یہ پہلی جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے، انشاء اللہ دوسری جلد بنام ''تنقیحاتِ حکیم الاسلام'' اس کے فوراً بعد ہدیۂ ناظرین کی جائے گی۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی

۲۵/ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

علمِ حدیث کی اہمیت وعظمت اور اقسام کا قرآنِ کریم سے محققانہ ثبوت

حدیثِ رسولؐ کا قرآنی معیار

• •

حدیثِ رسول کا قرآنی معیار

علم حدیث کی اہمیت وعظمت اور اقسام کا قرآنِ کریم سے محققانہ ثبوت

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ○

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ

آخری دین

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی. اما بعد!

اسلام خدا کا آخری پیغام اور اس کے آسمان سے اترا ہوا آخری دین ہے، جو قیامت تک کے تمام انسانوں کے لئے پیغام اور دستورِ زندگی ہے، اس کے بعد نہ کوئی دین آنے والا ہے، نہ کوئی شریعت، کیوں کہ نبوت ختم ہو چکی اور خاتم النبیّین آچکے ہیں۔ اس لئے خاتم الانبیاء کا دین ہی قدرتی طور پر خاتم الادیان، ان کی شریعت خاتم الشرائع اور اس شریعت کی کتاب خاتم الکتب ہو سکتی ہے۔ اسلئے ضروری ہے کہ یہ دین مع اپنی بنیادوں کے قیامت تک باقی اور محفوظ رہے ورنہ اس صورت میں کہ یہ دین اور شریعت تو باقی نہ رہے اور جدید شریعت آنے والی نہ ہو، تو دنیا سے حق کلیتہً منقطع ہو جاتا ہے، حالاں کہ دنیا کی بقا ہی حق اور نامِ حق سے ہے، جس دن ایک بھی اللہ اللہ کہنے والا اس زمین پر باقی نہ رہے گا اسی دن قیامت قائم کر دی جائے گی اور یہ سارا کارخانہ درہم برہم ہو جائے گا۔ اسلئے قیامت سے پہلے کوئی ساعت بھی ایسی نہیں آسکتی کہ اس میں حق اور ناحق سرے سے باقی نہ رہے، سو ختم نبوت اور خاتم الشرائع کے آجانے کے بعد جب کہ کوئی نئی شریعت آنے والی نہیں، بقاءِ حق کی صورت اسکے سوا دوسری نہیں ہو سکتی کہ آخری دین کو قیامت تک باقی رکھا جائے اور زمانہ کی دست برد سے اس کی حفاظت ہو، تاکہ کسی راہ سے بھی اس میں خلل اور زلل نہ آنے پائے، خواہ تلبیس کرنے والے کتنے بھی پیدا ہو جائیں، فرقے اور گروہ کتنے ہی بن جائیں، تحریف و تاویل سے شکوک و شبہات کے دروازے کتنے بھی کھول دیئے جائیں، لیکن اصل دین اپنی اسی اصلی شان اور اپنی پوری پوری کیفیت و حقیقت کے ساتھ اسی انداز سے باقی رہے، جس انداز سے وہ اپنی ابتدائی زندگی میں محفوظ تھا۔

ظاہر ہے کہ ایسی غیر معمولی حفاظت انسان اور نوعِ بشری کے بس کی بات نہ تھی، انسان مجموعۂ تغیرات ہے، اس کا دل و دماغ، اس کی ذہنی رفتار اور طبعی رجحان و میلان بلکہ عقلی تقاضے ہمیشہ ایک

حال پر نہیں رہ سکتے، اس تغیر پذیر ذہنیت سے ممکن نہ تھا کہ وہ یکسانی کے ساتھ اپنے دین کو ہر دور میں یکساں محفوظ رکھ سکتا۔ اگر انسان ایسی لاتبدیل فطرت کا حامل ہوتا تو تورات و انجیل بے نشان کیوں ہوتیں؟ زبور کی اصلیت کیوں گم ہو جاتی؟ صحفِ آدمؑ اور صحفِ ابراہیمؑ دنیا سے ناپید کیوں ہوجاتے؟ اگر آخری دین کی حفاظت بھی مثل سابق انسانوں کے ہاتھوں میں دے دی جاتی تو اس دین کا حشر بھی وہی ہوتا جو ادیانِ سابقہ کا ہوا کہ اس کا نشان بھی باقی نہ رہتا اور انسان کی تغیر پذیر ذہنی رفتار اس میں بھی تغیر و تبدل کیے بغیر نہ رہتی۔ لیکن ادیانِ سابقہ اگر محفوظ نہ رہے اور ختم ہو گئے تو دنیا کی بقاء میں اس لئے فرق نہ آیا کہ نبوت ختم نہ ہوئی تھی، جو شریعت گم ہوتی تھی اس کی جگہ نئی شریعت، نئی نبوت کے زیر سایہ اس کے قائم مقام ہو جاتی تھی اور دنیا سے حق منقطع نہ ہوتا تھا کہ فناءِ دنیا کی نوبت آتی، لیکن ختم نبوت کے بعد اس دین کے گم ہو جانے سے یہ صورت ممکن نہ تھی کہ نیا دین آجائے اور دنیا فنا نہ ہو، اسلئے اس آخری دین کی حفاظت کی ذمہ داری خود حق تعالیٰ نے لی اور یہ اٹل وعدہ فرمایا کہ:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ٥

ترجمہ: ہم ہی نے یہ ذکر اتارا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

حفاظتِ دین کی صورتیں

ظاہر ہے کہ حفاظتِ دین کی دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ محافظ دین ایسی طاقتور شخصیتیں کھڑی کی جاتی رہیں جن کا طبعی ذوق اور ذاتی میلان ہی دین کا تحفظ ہو اور وہ عقیدہ و عمل کی سرحدات کو اپنی فکری و عملی قوتوں سے اس حد تک مضبوط کرنے کی فکر میں لگی رہیں کہ اس میں کسی ادنیٰ تغیر و تبدل یا خلل کے تصور کو بھی برداشت نہ کر سکیں۔

ہر صدی کے شروع میں مجدّد کی آمد

دوسری صورت یہ ہے کہ اصل قانون دین خود ایسا فطری ہو کہ اس میں خود اپنے بقاء و تحفظ کی ذاتی اسپرٹ ہو، اور اس حد تک ہو کہ اس کی طبیعت ہی کسی تغیر و تبدل اور کمی بیشی کو برداشت نہ کر سکے بلکہ اس کی مضبوط ترین حجت و برہان اپنے فطری نمو اور طبعی قوت سے ہر تغیر کے خطرے کو رفع کرتی رہے، جس سے اس کے آمنے سامنے اور دائیں بائیں کسی باطل کی پہنچ ہی ناممکن ہو، سو اس دین کی

حفاظت کے لئے دونوں صورتیں اختیار کی گئیں۔

پہلی صورت یعنی سرتا پا دین اور مجسم اسلام قسم کی شخصیتیں ہر ایسے دور میں مختلف اندازوں اور عنوانوں سے پیدا کی جاتی رہیں کہ جن میں دین اور اجزائے دین کے خطرہ میں پڑ جانے کا کوئی امکان نہ دیکھا گیا، مثلاً انسانی ذہنیت سو برس کے دور میں طبعاً متغیر ہو جاتی ہے، کیوں کہ سو برس میں ایک قرن ختم ہو کر دوسرے قرن کے لئے جگہ خالی کرتا ہے اور ایک نسل پوری کی پوری ختم ہو کر دنیا کو دوسری نسل کے ہاتھ میں چھوڑ جاتی ہے، جس کی ذہنیت یقیناً وہ نہیں رہتی، جو سو برس پہلے کے لوگوں کی تھی، انسان کے ذہنی ارتقاء کے تحت ذہن بدل جاتا ہے، نظریات تبدیل ہو جاتے ہیں، نئے ترقی یافتہ نظریات سامنے آجاتے ہیں، تمدنی رجحانات پہلے سے نہیں رہتے، طرزِ زندگی میں نمایاں تبدیلیاں ہوتی ہیں اور گویا یہ انسان وہ نہیں رہتا، جو سو برس پہلے کا انسان تھا۔

اس لئے ہر قرن کے آغاز میں دین کیلئے یہ خطرہ قدرتی تھا کہ نئے انسانوں کی ذہنی تبدیلیاں اسے بدل نہ ڈالیں اور اس کے سابقہ رنگ کو پھیکا کر کے اس پر کوئی نیا رنگ نہ چڑھا دیں، جس سے اس کا اصلی اور قدیم رنگ ناقابل التفات ہو جائے، اس لئے ہر صدی کے سرے پر اسلام میں مجددوں کا وعدہ دیا گیا، جو دین کو ان نئے انسانوں کی ذہنیت کی رعایت رکھتے ہوئے نو بہ نو اور تازہ بہ تازہ کرتے رہیں اور اس کے اصول و فروع کو نکھار کر اس طرح سامنے لائیں کہ نئے نئے شکوک و شبہات کا قلع قمع بھی ہو جائے اور قدیم مسائل جدید دلائل کے ساتھ اور زیادہ روشن اور صاف ہو کر نئے قرن کے سامنے آجائیں۔

ان اللہ یبعث لھذہ الامة علی رأس کل مائة سنة من یجدد لھا دینھا.

(مشکوٰۃ شریف)

ترجمہ: بلاشبہ اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کے شروع میں ایسے لوگ پیدا فرماتا رہے گا، جو امت کے لئے دین کو تازہ بہ تازہ نو بہ نو کرتے رہیں۔

دین کی معیاری جماعتیں

لیکن اس کے بعد یہ اندیشہ صدی کے اندر اندر بھی باقی رہتا تھا کہ اشرار و فجار اور ملحدین و

منافقین اسلام کے نام سے اسلام کا حلیہ تبدیل کر دیں اور اسلام میں شکوک وشبہات پیدا کر کے اسے صحیح العقیدہ لوگوں کیلئے مشتبہ بنانے کی کوشش کریں۔ لوگ تو مجدد کے انتظار ہی میں رہیں اور یہ شر پسند اور کج فہم گروہ رکیک تاویلات اور غلو آمیز کاوشوں سے دین میں زندقہ والحاد پھیلانے میں کامیاب ہو جائے، جس سے دین کے بنے بنائے نظام میں خلل پڑ جائے اور اس طرح دین سے دنیا کا اعتماد اٹھ جائے۔ تو صدی کے سرے کی قید چھوڑ کر صدی کے اندر اندر بھی سلفِ صالحین کے اخلافِ رشید پیدا کرتے رہنے کا وعدہ دیا گیا اور اطمینان دلایا گیا کہ امت پر صدی کے اندرونی حصہ اور درمیانی دور میں بھی کوئی وقت ایسا نہ آئے گا کہ امت کو سلف کے نمونہ کے خلف نہ مل سکیں نہیں! بلکہ ضرور ملیں گے جو اپنے صحیح علم ونظر اور نکھری ہوئی شرعی حجتوں سے انسان نما شیاطین کی وسوسہ اندازیوں اور دسیسہ کاریوں کا پول کھولتے رہیں گے اور دین پر کسی نہج سے بھی آنچ نہ آنے دیں گے۔

ارشادِ نبوی ہے:

یحمل هذا العلم من کل خلف عد وله ینفون عنه تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتاویل الجاهلین.

ترجمہ: (سلف کے بعد) اخلاف میں سے ایسے معتدل لوگ ہمیشہ اس علم (دین) کے حامل ہوتے رہیں گے، جو غلو زدہ لوگوں کی تحریفوں اور باطل پرستوں کی دروغ بافیوں اور تلبیسوں اور جاہلوں کی رکیک تاویلوں کا پردہ چاک کرتے رہیں گے (اور ان خرافات کی نفی کرتے رہیں گے)۔

لیکن پھر سلف وخلف میں بھی بہر حال کچھ نہ کچھ فصل اور وقفہ ضرور ہوتا ہے، سلف کے بعد خلف کو بنتے ہوئے بھی بہر حال کچھ نہ کچھ دیر ضرور لگتی ہے، اندیشہ تھا کہ سلف کے اٹھنے پر جب کہ خلف ابھی حدِ تکمیل کو نہ پہنچے ہوں، باطل پرست میدان خالی دیکھ کر آ دھمکیں اور وقت سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنا ابلیسی کام کر گذریں جس سے امت میں ذہنی انتشار اور تشویش راہ پا جائے اور دین رخصت ہونے لگے۔ تو امت کو اطمینان دلانے کے لئے یہ وعدہ بھی کیا گیا کہ کوئی بھی ساعت اور وقفہ امت پر ایسا نہ گذرے گا کہ اس میں ہمہ وقت کوئی طائفہ حقہ موجود نہ رہے، جو مؤید من اللہ اور منصور منجانب اللہ ہو۔ یعنی امت مرحومہ کو ہرگز پریشان نہ ہونا چاہیئے وہ لاوارثی امت نہیں، زندہ نبی کی امت اور زندہ شریعت کی پیرو ہے، جس میں دین کے معیار کی زندہ جماعتیں ہمیشہ برقرار رہیں

گی۔فرمایا گیا:

عن معاوية قال سمعت النبى صلى اللّٰه عليه وسلم لايزال من امتى امة قائمة بامر اللّٰه لايضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتى امر اللّٰه وهم على ذالك. (بخاری، مسلم)

ترجمہ: (سیدنا حضرت) معاویہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ میری امت میں ایک جماعت ہمیشہ امرحق پر قائم رہے گی نہ ان کوکسی کا رسوا کرنا، رسوا کر سکے گا اور نہ کسی کا خلاف انھیں نقصان پہنچا سکے گا، یہاں تک کہ قیامت آجائے اور وہ اسی حالت پر مستقیم ہوں گے۔

دین کی نافعیت تمام قرون میں

حتیٰ کہ اگر امت کو یہ بھی خطرہ پیدا ہو کہ زمانوں کے گذرنے سے گو دین باقی رہے،لیکن اس کی وہ کیفیت اور رسوخ کی شان نہ رہے، جو سلف میں تھی تو دین کی صورت ہی صورت باقی رہ جائے گی، جس میں حقیقت نہ ہوگی تو ایسے بے حقیقت دین کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگا،اس لئے اس کا بھی اطمینان دلایا گیا کہ امت کی خیریت کسی خاص دور کے طبقہ کے ساتھ مخصوص نہیں خواہ وہ اول کا ہو یا آخر کا، بلکہ دین کی خوبی وخوب صورتی، وہی اگلی کیفیت وحقیقت اور وہی اصلی خیر و برکت ہر دور میں قائم رہے گی۔

چنانچہ بشارت دی گئی کہ:

ابشروا وابشروا انما مثل امتى مثل الغيث لايدرىٰ اٰخرهٗ خير ام اولهٗ الخ.

ترجمہ: بشارت حاصل کرو اور خوشخبری لو کہ میری امت کی مثال بارش کی سی ہے،نہیں جانا جا سکتا کہ اس کا اول قطرہ زمین کے لئے زیادہ نافع تھا یا آخر کا۔(یعنی خیریت اور نافعیت امت کے تمام قرون میں پھیلی ہوئی ہے، درجات ومراتب کا فرق ضرور ہوگا،مگر اصل خیر ہر مرحلہ پر بدستور قائم رہے گی)۔

بہرحال ہر صدی کے سرے پر،صدی کے اندر اور ہر صدی کی ہر ہر ساعت میں ایسی شخصیتوں کے وجود و بقاء کی خبریں اور وعدہ لسانِ نبوت پر دیئے گئے ہیں جو دین کی حفاظت وصیانت کے لئے جارحۂ حق اور وسائطِ الٰہی ثابت ہوں گی جس سے دین اپنی اصلی صورت وحقیقت اور کیفیت وکمیت

کے ساتھ تا قیامِ قیامت باقی اور محفوظ رہیگا اور کوئی وقت بھی امت پر انقطاعِ حق کا نہیں گذرے گا۔

دین کی دو اصلیں

مگر یہ ظاہر ہے کہ دین کی یہ حفاظت بیرونی اور خارجی وسائل سے متعلق ہے، ذاتی حفاظت یہ ہے کہ خود دین اپنی ساخت پرداخت اور وضع کے لحاظ سے انمٹ اور بذاتِ خود محفوظ رہنے کی اسپرٹ اپنے اندر رکھتا ہو، اسلامی شریعت اپنے اصول ومبانی اور دلائل و براہین کے لحاظ سے بذاتِ خود بھی من جانب اللہ محفوظ وانمٹ ہے، جس میں کسی رخنہ اندازی کی گنجائش نہیں۔ یعنی حفاظتِ دین کی دوسری صورت بھی اختیار کی گئی کہ خود اس کی ذاتی حجت کو انمٹ بنایا گیا اور اس طرح کہ اس دین کی دو ہی اصلیں ہیں، جو مصدرِ شریعت اور دین کا سرچشمہ ہیں۔ کتاب اللہ، اور سنت رسول اللہ۔ یوں اس دین کی دو اصلیں اور بھی ہیں جن کا نام اجماع اور قیاس ہے، جو بلاشبہ واجب الاطاعت ہیں، چنانچہ قرآن حکیم نے امت پر تین ہی اطاعتیں فرض بھی فرمائی ہیں۔ اطاعتِ خدا، اطاعتِ رسول اور اطاعتِ اولی الامر یعنی راسخین فی العلم کے اجتہادی نظائر کی اطاعت، یا اس قسم کے ہم قرن اہل رسوخ کی اجماع کردہ شئے کی اطاعت جو یقیناً حجت شرعی ہے۔ یہ قیاس اور اجماع کی دونوں اصلیں باوجود حجتِ شرعیہ ہونے کے تشریعی نہیں بلکہ تفریعی ہیں، جو مستقل بالحجت نہیں، جب تک کہ ان کا رجوع کتاب وسنت کی طرف نہ ہو، کیوں کہ **ما یجمع علیه** (جس پر اجماع کیا جائے) وہی معتبر ہو سکتا ہے، جس پر پہلے سے کوئی دلیل کتاب وسنت سے قائم ہو ورنہ مجرد میل اور محض ہویٰ سے کسی چیز پر جمع ہو جانا اجماع نہیں، درحالیکہ امت میں ایسا اجماع جو گمراہی پر ہو، ہو بھی نہیں سکتا۔

اسی طرح قیاس کی مقیس (یعنی قیاسی جزئیہ) وہی معتبر ہو سکتا ہے، جس کا مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) کتاب وسنت میں موجود ہو اور اس مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی رشتۂ جامعیت بھی ہو جو منصوص کے حکم کو غیر منصوص میں منتقل کر دے۔ پس ان کی تشریعی حیثیت خود اصل نہیں بلکہ کتاب اللہ وسنت کے تابع ہے، اس لئے دین کی مستقل حجت اور تشریعی اصلیں دو ہی رہ جاتی ہیں ایک کتاب اللہ دوسرے سنت رسول اللہ۔ گو بعض علماء نے ایک تیسری چیز اجتہادِ نبوت کو بھی مستقل حجت اور مصدرِ احکام کہا ہے، لیکن وہ بھی **مستقل بالحجیة** نہیں، کیوں کہ جب کوئی حکم منصوص نازل نہ

ہوتا اور بعد انتظار آپ اجتہاد فرماتے تو درصورتِ صواب بذریعہ وحی یا سکوتِ رضا آپ کو اس پر مستقر کر دیا جاتا جو حکم میں سنت کے ہو جاتا ورنہ علی الفور تنبیہ کر کے اس سے ہٹا دیا جاتا تھا۔ اس لئے اس کا مرجع بھی بالآخر وحی ہی نکلی، متلو ہو یا غیر متلو، یعنی کتاب اللہ یا سنتِ نبوی اس لئے مستقل حجتیں وہی دو رہتی ہیں، کتاب اور سنت۔ اور جب کہ یہی دو اصلیں تشریعی تھیں، جو آخر کی دو تفریعی اصلوں سے بالاتر بلکہ ان کی اساس تھیں تو قرآن کریم نے جس طرح چاروں اصلوں کو وجوبِ اطاعت میں جمع فرما دیا تھا (جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا) اسی طرح اکثر مواقع پر صرف ان دونوں اصلوں کو وجوبِ اتباع میں جمع فرمایا ہے۔ گویا نفسِ حجیت میں قرآن وحدیث کو مساوی اور متوازی شمار کیا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ ○

ترجمہ: اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔

اور کہیں فرمایا:

وَاَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاحْذَرُوْا.

ترجمہ: اور اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ڈرتے رہو۔

کہیں ارشاد فرمایا:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِیْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ.

ترجمہ: اے ایمان والو! اجابت کرو اللہ کے حکم کی اور رسول کی جب کہ وہ تمہیں بلائیں۔

کہیں فرمایا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ یَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ.

ترجمہ: اور کسی مومن اور مومنہ کے لئے اختیار نہیں رہتا (کہ مانیں یا نہ مانیں) جب اللہ ورسول کی طرف سے کسی امر میں حکم آ جائے۔

ان آیات سے کلامِ خدا اور کلامِ رسول کا مستقلاً حجتِ شرعیہ ہونا واضح ہے کہ حجیتِ قرآن کے ساتھ ساتھ حجیتِ حدیث کی بھی روشن دلیل ہے، لیکن پھر ان دونوں اصلوں میں باوجود دونوں کے

حجتِ مستقلہ ہونے کے باہم ایک فرق بھی ہے اور وہ یہ کہ کتاب حجتِ قاطع ہے اور حدیث سوائے متواتر کے حجتِ ظنی ہے، کیوں کہ حدیث غیر متواتر کا ثبوت اس درجہ کا نہیں، جس درجہ کا قرآن حکیم کا ہے، اس لئے جو درجہ ان کے ثبوت کا ہے وہی درجہ ان کی حجت کا بھی ہے۔

رسول نورِ مطلق اور ظلمتِ محض میں واسطۂ وصول ہے

نیز قرآن حکیم اصل کلی ہے اور حدیث اس کا بیان ہے، جس کے بغیر قرآن حکیم کے مضمرات اور مرادات کا انکشاف دشوار بلکہ عادۃً ناممکن ہے، کیوں کہ قرآن کریم اسلام کا صرف بنیادی قانون اور دستورِ اساسی ہی نہیں بلکہ معجزہ بھی ہے، جو اپنے لفظ و معنی اور تعبیر و مفہوم دونوں ہی کے لحاظ سے اعجازی شان رکھتا ہے، نہ الفاظ کی ترکیب اور جوڑ بند اور اندازِ بیان ہی میں اس کا مثل لایا جانا مخلوق سے ممکن ہے اور نہ ہدایت واحکام کی جامعیت، علوم ومعارف کی گہرائی اور مضامین کی ہمہ گیری ہی میں اس کی نظیر بنالیا جانا ممکن ہے۔

چنانچہ اس کی تعبیر نے دنیا کو تھکا دیا کہ وہ اس کے چیلنجوں کے باوجود اس کا مثل نہ لاسکی، ایسے ہی اس کی معنوی وسعتوں اور ہمہ گیر گہرائیوں نے بھی دنیا کو عاجز کر دیا کہ وہ اس جیسی جامع علوم و معارف اور حاویٔ احکام واصول کتاب یا اس کے کسی جزو جیسا کوئی جزو لاسکے کہ جس کی ایک ایک تہ اور شکن میں صدہا علوم کے دریا چھپے پڑے ہیں، جو تیرہ صدیوں سے مسلسل نکلتے چلے آرہے ہیں اور ہنوز ان کی تہ یا تھاہ کا پتہ نہیں۔

حرف حرفش راست اندر معنی		معنیٔ در معنیٔ در معنیٔ

ظاہر ہے کہ اتنے بے شمار اور لفظ لفظ میں سموئے ہوئے علوم ومعارف کا اس سے نکال لانا بھی عامۂ خلائق کے فہم سے بالاتر تھا، ورنہ اگر بشریت کا دماغ اور فہم اتنا جامع، اتنا ہمہ گیر اور اتنا وسیع و عمیق ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ ان سے ایسے کلام کے بنا لینے یا کسی نہ کسی حد تک اس کے مثل لے آنے کی توقع نہ کی جاسکتی اور یہ بالکل ہی ناممکن ہوتا۔ آخر قرآن کریم جیسا کلام جن وانس مل کر اس لئے تو نہیں لاسکتے کہ ان کے ذہن وذکاء، فہم وعقل اور علم وادراک میں وہ لاتحدیدی اور ہمہ گیری نہیں، جو

ایسے اعجازی کلام کیلئے درکار ہے، اسلئے اس تنگئ فہم، اس محدودیتِ ذہن اور قلیل و علیل علم میں یہ سکت نہیں کہ وہ قرآن جیسا وسیع و عمیق اور معجزانہ کلام صادر کر سکے، سو وہی تنگئ فہم اور محدودیتِ ذہن و فکر یہاں بھی موجود ہے، جو اس معجز کلام کے تمام مشمولات کے سمجھنے میں اپنے عجز و درماندگی کو نہیں چھپا سکتی اور اس میں یہ گنجائش نہیں نکل سکتی کہ وہ قرآن کے معجزانہ اصولی اور کلی جملوں سے نکلتے ہوئے دقائق و حقائق کا ادراک اور کئی کئی معانی اور وجوہ میں سے مراد اور غیر مراد کا تعین محض اپنے فہم کے بل بوتہ پر بلا کسی رہنمائی کے از خود کر سکے۔ اسلئے حق تعالیٰ نے اپنے مطالب و مرادات کے بیان کی ذمہ داری خود لے کر اس بارے میں اپنے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ و بارک وسلم کو اپنا ترجمان بنا کر بھیجا۔

اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لایا جا سکتا ہے کہ جس طرح حق تعالیٰ کی ذات پاک لامحدود ہے اسی طرح اس کی صفات کمال بھی لامحدود ہیں۔ اور ہر بندہ اپنے ظاہر و باطن، جسم و روح، قلب و دماغ، فکر و فہم اور عقل و فراست سب کے لحاظ سے محدود اور متناہی ہے، اس لئے یہ کسی چیز کا ادراک بغیر تحدیدات، تعینات اور تشخیصات کے نہیں کر سکتا اور اس کے لئے کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ محدود رہتے ہوئے لامحدود ذات و صفات تک رسائی پائے یا اس کا ادراک و معرفت کر لے، اس لئے حق تعالیٰ نے اپنے اور بندوں کے درمیان بندوں ہی میں ایک برزخ اور درمیانی طبقہ پیدا فرمایا جو اپنے مخصوص کمال اور مافوق العادت احوال کے لحاظ سے تو ذاتِ حق سے قریب تر اور اس کے کمالات کا نمونہ ہوتا ہے اور اپنے تعینات کے لحاظ سے بندوں میں شامل اور کمالِ بشریت کا نمونہ ہوتا ہے۔

ع　　　اُدھر اللہ سے واصل اِدھر مخلوق میں شامل

یہی طبقہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی مقدس جماعت ہے، جو نورِ مطلق اور انسان جیسے ظلمتِ محض میں واسطۂ وصول و قبول ہے۔ پس جب کہ کمالاتِ ربانی کے نمونے نبی کی ذاتِ قدسی صفات میں ظہور کرتے ہیں تو بندوں کے لئے سہل ہو جاتا ہے کہ اس سے وابستہ ہو کر (جس سے وابستگی بوجہ مخلوقیت کے اشتراک کے ممکن ہوتی ہے) حسبِ استعداد خدا تک رسائی پالیں ورنہ بغیر اس کے کمالاتِ خداوندی کے متشخص اور متعین ہو کر سامنے آنے اور مخلوق کے ان سے وابستہ ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

فہمِ حدیث کے بغیر فہمِ قرآن ممکن نہیں

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی غور کرنے کے قابل ہے کہ پیغمبر کی زبان سے ہر کلامِ ہدایت کسی نہ کسی کیفیت سے صادر ہوتا ہے، یہ کیفیات ظاہر ہے کہ نفسانی نہیں ہوتیں، جو ہر کس و ناکس پر طاری ہوسکتی ہیں، بلکہ روحانی و رحمانی ہوتی ہیں، اسلئے وہ کلام درحقیقت اسی متعلقہ کیفیت میں ڈوبا ہوا اسی سے سرزد ہوتا ہے اور اسی کا مظہر ہوتا ہے گویا وہ کیفیت ہی الفاظ کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے پھر اس کیفیت سے یہ کلام چل کر اسی کیفیت کی طرف لوٹتا بھی ہے، جس سے یہ کیفیت قلب میں اور زیادہ مستحکم ہوکر جڑیں پکڑتی ہے گویا اس کلام کے اول وآخر رحمانی اور روحانی کیفیت چھائی رہتی ہے۔

غور کیا جائے تو اس کلام کی مراد درحقیقت اسی کیفیت میں چھپی رہتی ہے، کیوں کہ کلام کسی نہ کسی مقصد کے لئے کیا جاتا ہے اور مقصد کسی نہ کسی باطنی کیفیت کا مقتضا ہوتا ہے، اس لئے قدرتی طور پر کلام کی صحیح مراد کو وہی پاسکتا ہے، جو کسی نہ کسی حد تک اس کیفیت سے آشنا اور اس سے ہم آہنگ ہو۔ عاشق کی مراد کو عشق آشنا ہی پوری طرح جان سکتا ہے، عالم کی مراد کو علم آشنا ہی سمجھ سکتا ہے، صناع کی مراد صنعت آشنا ہی پوری طرح پاسکتا ہے، اس لئے کلامِ رب کو رب آشنا ہی کسی نہ کسی حد تک پاسکتا ہے، جو ربانی کیفیات سے کسی حد تک مانوس ہو، ورنہ بے کیفیت اور ناآشنا ممکن ہے کہ کلام کے لغوی مفہوم اور معنی اول تک پہنچ جائے لیکن متکلم کے صحیح منشاء و مراد تک اس کیفیت سے مانوس ہوئے بغیر پہنچنا عادت کے خلاف ہے، چہ جائے کہ وہ لوگ جو ان کیفیات کی متضاد اور ضد کیفیات سے مانوس اور ان میں غرق ہوں تو عادۃً وہ مراد کو سمجھانے سے بھی پوری طرح نہیں سمجھ سکتے، جس سے ادراکِ مراد کا حق ادا ہو جائے اور اگر اتفاقاً وہ الفاظ کی مدد سے کسی حد تک مرادِ حق پر مطلع بھی ہو جائیں تو اس کیفیت کے بغیر اس میں مبصر نہیں بن سکتے، جس سے اسکی مخفی حقائق ان پر کھل سکیں اور ان حقائق میں مضمر شدہ احوال ان پر طاری ہوسکیں، جن سے حقیقی معرفت کا دروازہ کھلتا ہے اور آدمی مبصر بن جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کی صفات اور ان میں بھی بالخصوص صفتِ علم اور اخص خصوص صفتِ کلام جو اس کے علوم کی ترجمان اور معبر ہے اور اس کا مظہر اتم قرآن حکیم اپنی اصولیت، کلیت، کمالِ جامعیت

اور ان شئونِ الٰہیہ سے بھر پور ہونے کی وجہ سے جن سے یہ کلام سرزد ہوا ہے، ذات ہی کی طرح لامحدود الحقائق، لامحدود المعارف اور لامحدود المطالب ہے، جو ایک نوع نہیں بلکہ ماضی و مستقبل اور حال کی ہزار ہا انواعِ علوم پر حاوی اور شامل ہے۔

فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ھو الفصل لیس بالھزل. من ترکہ من جبار قصمہ اللّٰہ ومن ابتغی اھدی فی غیرہ اضلہ اللّٰہ وھو حبل اللّٰہ المتین وھو الذکر الحکیم وھو الصراط المستقیم وھو الذی لا تزیغ بہ الاھواء ولا تلبس بہ الا لسنۃ ولا تشبع منہ العلماء ولا یخلق عن کثرۃ الرد ولا تنقضی عجائبہ وھو الذی لم تنتہ الجن اذا سمعتہ حتی قالوا: اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا یَّھْدِیْٓ اِلَی الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِہٖ من قال بہ صدق ومن عمل بہ اُجر ومن حکم بہ عدل و من دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم. خذ ھا الیک یا اعور. (ترمذی عن حارث الاعور)

ترجمہ: اس میں تم سے پہلوں کی باتیں ہیں اور پچھلوں کی خبریں ہیں اور درمیانی حال کے احکام ہیں وہ یقینی چیز ہے، مذاق نہیں، جس متکبر نے اسے چھوڑا اس کی گردن خدا نے توڑ دی۔ اور جس نے ہدایت اس کے سواء میں ڈھونڈی اس کو خدا نے گمراہ کر دیا، وہ اللہ کی مضبوط رسی ہے وہ حکیمانہ یادداشت ہے، وہ سیدھا راستہ ہے، وہ وہ چیز ہے کہ اس سے دلوں کے میلانات ٹیڑھے نہیں ہوتے اور زبانیں مشتبہ نہیں ہوتیں ، اور اس سے علماء کبھی سیر نہیں ہوتے، وہ کثرتِ تلاوت سے پرانا نہیں پڑتا اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہو سکتے، وہی ہے کہ جب جنات جیسی سرکش قوم نے اسے سنا تو سرکشی سے اکدم رک گئے اور یہی کہتے بن پڑا کہ ہم نے عجیب کلام سنا ہے، جو بزرگی کی طرف لے جاتا ہے، ہم تو اس پر ایمان لے آئے۔

حقیقت یہ ہے کہ جو اسے زبان پر لایا اس نے سچ کہا، جس نے اس پر عمل کیا اسے اجر ملا، جس نے اس کے ساتھ حکم کیا اس نے انصاف کیا اور جس نے اس کی طرف بلایا، اسے سیدھے سچے راستے کی ہدایت ہوئی، سوائے اعور! اسے مضبوطی سے تھام لے۔

اتنا جامع ہمہ گیر اتنا وسیع العلم کلام جو ماضی کی خبروں، مستقبل کی اطلاعوں اور حال کے احکام کو سمیٹتے ہوئے، جس کا بولنا سچائی ہو، عمل اجر ہو، حکم عدل ہو، دعوت ہدایت ہو اور جس کے عملی عجائبات

کی کوئی حد ونہایت نہ ہو، علماء کا کبھی اس سے پیٹ نہ بھرے، جس کی تعبیرات اصولیت وکلیت کی انتہاء پر پہنچی ہوئی ہوں، جن کے لفظ لفظ سے حقائق ومعارف ٹپکے پڑ رہے ہوں، جس کی تعبیر ایسی حکیمانہ ہو کہ اس کی عبارت سے الگ الگ علوم واحکام نکلیں اور اس کی دلالت، اشارت سے الگ معارفِ الٰہیہ پیدا ہوں اور اقتضاء سے الگ، پھر اسکی آیاتِ بینات علاوہ محکم اور ظاہر صریح آیات کے باطنی اسرار کی آیات الگ ہوں، جو اس کی نوع بنوع اعجازی فصاحت وبلاغت کی غمازی کر رہی ہوں۔

کوئی آیت خفی ہے کوئی مجمل، کوئی مشکل ہے اور کوئی کنایہ، پھر ان ظواہر و بواطن کے ساتھ باطنی کیفیات اور دقائق نفس پر الگ مشتمل ہوں اور نفسیات پر الگ، دیانات پر الگ اور سیاسیات پر الگ۔ سو ایسے محیر العقول اور اعجازی کلام سے معانی نکالنا، مطالب اخذ کرنا اور شئونِ روحانیت سے آشنا بن کر مرادِ خداوندی کو غیر مراد سے متمیّز کر کے سمجھنا ظاہر ہے کہ بلا خدائی رہنمائی کے ممکن نہ تھا اور اس کے سوا اور کوئی صورت نہ تھی کہ کوئی ایسا کلام اس کی تفہیم کا واسطہ بنے، جس کا متکلم تو ہم فرشیوں میں سے ہو، لیکن اپنے قلب صافی اور دماغ عالی کی جہت سے عرشیوں میں سے ہو، وہ اس کلام سے متعلقہ شئونِ الٰہیہ کے عکوس وظلال سے بھر پور ہو، اُن کیفیات سے پوری طرح آشنا اور ان کے رنگ میں رنگا ہوا ہو، جن سے یہ کلامِ حق نکل کر اس تک پہنچا ہے، ساتھ ہی مؤید من اللہ ہو اور خدا نے ہی اسے اپنی مراد سمجھائی ہو، اور وہی اس کے ظاہر و باطن کی تربیت فرما کر اس کے دل و دماغ کو اپنے اس معجز کلام سے ہم آہنگ بنائے ہوئے ہو، جس سے وہ ان جامع مطالب کی تشخیص وتعیین کر کے انھیں ہمارے محدود فہموں کے قریب کر دے۔

ظاہر ہے کہ وہ کلام خدا ہی کے رسول کا کلام ہو سکتا تھا، جس نے اولاً خود کلام الٰہی کو اللہ سے سنا اور اس کی رہنمائی سے سمجھا اور اسی ذوق وکیفیت سے اپنے مخاطبوں کو سمجھایا۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اپنے کلام کے ساتھ رسولؐ اور کلامِ رسولؐ اتارا، تا کہ تلاوتِ آیات کے بعد تعلیم وتربیت کے ذریعہ جو عادۃً کلام اور افہام وتفہیم ہی سے ممکن ہے ان کیفیات میں ڈوبے ہوئے معانی کو قلوب سے قریب کیا جائے، جس کی صورت عادۃً یہی ہو سکتی تھی کہ لب ولہجہ سے ہیئتِ کذائی سے ماحول کے عرفی مقتضیات سے اور ساتھ ہی متوسط الفاظِ قلبی تاثیر وتصرف سے اس مراد کو نفوس میں اتارا جائے، اور نہ صرف اتارا ہی جائے کہ مرادِ حق دلوں میں اُتر اُتر کر غیر مراد کے تصور کی بھی نفس میں گنجائش باقی نہ

رہے، نظر بوجوہِ بالا کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح ذاتِ خداوندی تک بلا رسول کے واسطہ کے ہماری رسائی ناممکن تھی اسی طرح کلامِ خداوندی تک بلا کلامِ رسول ہمارے فہموں کی رسائی ناممکن تھی۔

قرآنِ کریم کے نزول اور شرح و بیان کی ذمہ داری

جس طرح حق تعالیٰ نے اپنا قانون اور کلام خود ہی اتارنے کا ذمہ لیا کہ مخلوق خود ویسا جامع اٹل قانون بنانے پر قادر نہ تھی، اسی طرح اس کے شرح و بیان کی ذمہ داری بھی حق تعالیٰ نے خود ہی لی کہ مخلوق بلا بتلائے اس کے ضمائر اور مخفیات و مرادات کو از خود پالینے پر قادر نہیں ہوسکتی تھی، چنانچہ نزولِ وحی کے وقت اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وبارک وسلم وحی الٰہی کے الفاظ کو یاد رکھنے کے لئے بار بار زبان سے رٹتے اور تکرار فرماتے تاکہ ذہن میں الفاظِ وحی جم جائیں تو حق تعالیٰ نے تکرارِ لسان سے بایں عنوان روکتے ہوئے کہ:

لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ.

ترجمہ: اے پیغمبر اپنی زبان مت ہلاؤ، جلدی نہ کرو۔

اور پھر قراءتِ حق کو محض سنتے رہنے کی ہدایت بایں عنوان فرماتے ہوئے کہ:

فَاِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ.

ترجمہ: جب ہم اس قرآن کو پڑھیں تو آپ سنتے رہیں۔

پھر ذمہ دارانہ ارشاد فرمایا:

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ.

ترجمہ: ہمارے ذمہ ہے اس قرآن کا آپکے سینہ میں جمع کر دینا اور آپکی زبان سے اسے پڑھوا دینا۔

یہ ذمہ داری ظاہر ہے کہ وحی کے الفاظ کو سینۂ نبویؐ میں محفوظ کر دینے سے متعلق تھی، کیوں کہ پیغمبر کی زبان کی حرکت اور قراءت حق نیز پیغمبر کا اسے سنتے رہنے کا تعلق الفاظ ہی سے ہوسکتا ہے، معنی سے نہیں۔ معنی نہ رٹنے کی چیز ہے نہ قراءت کی اور نہ سننے کی، اس لئے الفاظِ وحی کے بلا کم و کاست سینۂ نبویؐ میں اتار دینے اور محفوظ کر دینے کی ذمہ داری تو اس آیت سے ثابت ہوگئی۔

اس کے بعد الفاظِ وحی کے معنی و مطالب کا درجہ تھا تو انھیں بھی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

پر نہیں چھوڑا گیا۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ آپ آیاتِ قرآنی کو سامنے رکھ کر غور فرماتے ہوں کہ اس آیت کا ایک مطلب یہ ہوسکتا ہے اور ایک یہ۔ اور ان میں سے فلاں مطلب چوں کہ الفاظ پر زیادہ چسپاں ہے اس لئے یہی مرادِ خداوندی ہوگا۔ نہیں! بلکہ مراد اور معانئ قرآن کے کھول دینے کا ذمہ خود حق تعالیٰ ہی نے لیا۔ اور فرمایا:

ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ.

ترجمہ: پھر ہمارے ہی ذمہ ہے، اس قرآن کا بیان۔

ظاہر ہے کہ یہ اس قراءت کے سوا ہی کوئی چیز ہوسکتی ہے، جس کا ذمہ اس آیت کے پہلے ٹکڑے میں لیا گیا تھا، ورنہ اس دوسرے ٹکڑے کے اضافہ کی ضرورت نہ تھی۔ پھر یہ کہ الفاظ کے سنا دینے کو بیان کہتے بھی نہیں، قراءت کہتے ہیں۔ بیان کسی مخفی یا مبہم یا غیر معلوم بات کھول دینے کو کہتے ہیں، جو علم میں نہ ہو۔ سو الفاظ جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سن چکے اور آپ کے علم میں آچکے تو ان کے کھول دینے کے تو کوئی معنی ہی نہیں بن سکتے کہ یہ علاوہ محاورہ ولغت کے غلط استعمال کے تحصیل حاصل بھی ہوگا جسے محال کہا جاتا ہے۔ اس لئے لامحالہ بیان کا تعلق لغتِ محاورہ اور عقل کی رو سے الفاظ سے نہیں ہوسکتا اور ظاہر ہے کہ الفاظ کے بعد معانی ومرادات ہی رہ جاتے ہیں، جو الفاظ سن لینے کے باوجود بھی مخاطب پر مخفی رہ سکتے ہیں۔ اس لئے متعین ہوجاتا ہے کہ یہ بیانؔ کا لفظ معانی ومطالب کے لئے لایا گیا ہے جیسا کہ وہ لغتاً بھی معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس لئے حاصل یہ نکلا کہ حق تعالیٰ نے اپنے کلام کے معانی سمجھانے کا ذمہ بھی خود لیا۔

مطالبِ قرآنی پر کوئی حاکم نہیں

جس سے واضح ہوگیا کہ قرآن کے الفاظ اور معانی دونوں من جانب اللہ ہیں، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام ان دونوں میں مدعی نہیں، بلکہ ناقل اور امین ہیں۔ یعنی نزولِ الفاظ، جمعِ الفاظ حتیٰ کہ اقراءِ الفاظ بھی ادھر ہی سے ہوا اور بیانِ معانی، شرحِ مطالب اور تعیّنِ مراد بھی ادھر ہی سے ہوا۔

ظاہر ہے کہ جب پیغمبر کو بھی معانی ومرادات کے سمجھنے میں بیانِ حق کے تابع رکھا گیا، جس پر کہ خود قرآن اترا، تو امت کی کیا مجال تھی کہ اس کے فہم کو مطالب قرآنی پر حاکم بنا کر آزاد چھوڑ دیا جاتا اور

وہ سلسلۂ معانی میں مدعی یا مجتہد بن بیٹھتی۔ اس لئے اسے بھی حق تعالیٰ نے فہم مراد میں بیانِ حق ہی کا تابع رکھا اور وہی بیان جو اپنے پیغمبر کے سامنے خود حق تعالیٰ نے دیا تھا، جس سے آپ نے مراداتِ ربانی کو سمجھا تھا اسی بیان کی نقل وروایت کا ذمہ اپنے پیغمبر پر عائد فرما دیا کہ وہ امت کو اس بیان سے یہ مراداتِ ربانی سمجھائیں اور تعلیم کر دیں۔ فرمایا:

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ o

ترجمہ: اور ہم نے اتارا تمہاری طرف (اے پیغمبر) ذکر (قرآن) تا کہ تم اسے لوگوں کے لئے کھول کھول کر بیان کرو، جو ان کی طرف اتارا گیا اور تا کہ وہ (خود بھی) تفکر کر سکیں۔

گویا تفکرات کا درجہ بھی فہم مراد کے بعد رکھا گیا تا کہ تفکر کا تعلق تعیّنِ مراد سے نہ رہے، بلکہ اس بیان کے ذریعہ متعین شدہ مراد کے دائرہ میں محدود رہ کر فکر اپنا کام کرے، تا کہ اس تفکر سے مراداتِ خداوندی ہی کے حقائق ولطائف کھلیں، غیر مراد چیزیں محض لفظوں کی آڑ لے کر پیدا نہ کی جائیں کہ وہ معارفِ الٰہیہ نہ ہوں گے بلکہ تخیلاتِ نفسانیہ اور اوہامِ ردیہ ہوں گے، جو نا قابلِ التفات فلسفہ ہوگا، حکمت نہ ہوگی۔

دوسری جگہ قرآن حکیم نے ارشاد فرمایا:

وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ اِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوْا فِيْهِ.

ترجمہ: اور ہم نے یہ کتاب تم پر (اے پیغمبر) نہیں اتاری مگر اس لئے کہ تم کھول کر بیان کر دو ان باتوں کو جن میں لوگ جھگڑے (اور اختلافات) میں پڑے ہوئے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ جھگڑا یا تو خود قرآن کے بارے میں ہوگا کہ اس کی آیت کے معنی میں اختلاف ڈالیں اور جھگڑے میں پڑ جائیں، یا معاملات میں ہوگا، جس میں ہر فریق اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے قرآن ہی سے سند لانے کی کوشش کرتا ہو، اور اس طرح معاملہ کے حکم میں اختلاف پڑ جائے۔ دونوں کا قرارِ واقعی علاج بیانِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بتلایا گیا جس سے معنی اور معاملہ کا ایک رخ متعین ہو جائے۔

پس یہ بیان دو مختلف باتوں میں ترجیح اور تشخیص کا کام دے گا اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ یہ بیان اس قرآن سے الگ ہو، اگر وہ بعینہ وہی قرآن ہو تو جب کہ لوگوں نے خود اسی میں جھگڑا ڈالا ہوا ہے،

تو ان جھگڑالو لوگوں کے لئے وہی مختلف فیہ معنی فیصلہ کیسے بن سکیں گے؟ اس لئے نبی کے بیان کو جو بیانِ الٰہی ہے، قرآن کے علاوہ ایک حقیقت کہا جائے گا، جو ان مختلف پارٹیوں یا افراد کے سوچے سمجھے مختلف معانی کے حق میں مرجح ہوگا، جس سے اختلاف چک جائے گا اور فیصلۂ حق سامنے آ جائے گا۔

حدیثِ نبوی قرآن کا بیان ہے

اس سے صاف واضح ہے کہ یہ بیانِ رسول اس قرآن سے الگ کوئی چیز ہے، جو قرآن کے حقائق اور اوجھل شدہ معانی کو متعین طریق پر کھول کر سامنے رکھ دیتا ہے اور جب کہ وہ نکلا ہوا اسی نور سے ہے، جس سے قرآن نکلا تو اس میں اس نور کو نمایاں کرنے کی جو قوت ہوگی وہ کسی دوسرے کلام میں نہیں ہو سکتی۔ پس اسی بیان کا نام خواہ وہ قولی ہو یا عملی، سکوتی ہو یا تقریری قرآن کی اصطلاح میں بیان ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم کی اصلاح میں اس کا نام حدیث یا سنت ہے، جو حدّثوا عنی یا علیک بسنتی سے مفہوم ہوتا ہے۔ یہ بیان مبہماتِ قرآنی کے لئے ایضاح ہے، مجملاتِ قرآنی کے لئے تفصیل ہے، مشکلاتِ قرآنی کے لئے تفسیر ہے، مخفیاتِ قرآنی کے لئے اظہار ہے، کنایاتِ قرآنی کے لئے تصریح ہے، جس کے بغیر اختلافات کا فیصلہ اور مراداتِ خداوندی کی تعیین کی کوئی صورت نہیں۔

اس لئے مجموعۂ حدیثِ نبوی مجموعۂ قرآن کے لئے یا ہر ہر حدیثِ نبوی الگ الگ کسی نہ کسی آیت کے لئے بیان ہے اور آیتوں کے مضمرات چوں کہ مختلف الانواع ہیں اس لئے ان کے یہ بیانات بھی مختلف الانواع ہیں اور اس لئے ان کے اصطلاحی نام بھی جدا جدا ہو گئے۔

مثلاً اگر آیت و روایت کا بعینہٖ ایک مضمون ہے تو حدیث کو بیانِ تاکید کہا جائے گا، اگر آیت کے مختلف محتملات میں سے کسی ایک احتمال کو حدیث نے متعین کیا ہے، تو بیانِ تعیین کہا جائے گا۔ اگر آیت کا پیش کردہ حکم مقدار کے لحاظ سے مبہم ہے، جسے حدیث نے مشخص کیا ہے، تو بیانِ تقدیر کہا جائے گا، اگر آیت کے کسی اجمال کو حدیث نے کھولا اور پھیلایا ہے، تو بیانِ تفصیل ہوگا۔ اگر آیت کے کسی چھوڑے ہوئے مضمون مثلاً کسی قصہ کے ٹکڑے کو یا دلیل کے کسی مقدمہ کو حدیث نے اس کے ساتھ ملا دیا تو بیانِ الحاق کہا جائے گا، اگر آیت کے حکم کی وجہ حدیث نے ظاہر کی ہے تو بیانِ توجیہ کہا

جائے گا، اگر آیت کے کسی کلیہ کا کوئی جزئیہ حدیث نے ذکر کر دیا ہے تو بیانِ تمثیل ہوگا، اگر حکمِ آیت کی علت حدیث نے واضح کی ہے تو بیانِ تعلیل کہا جائے گا، اگر کسی قرآنی حکم کے خواص وآثار حدیث نے کھولے ہیں تو بیانِ تاثیر کہا جائے گا، اگر کسی حکمِ آیت کی حدود حدیث نے واضح کی ہوں تو بیانِ تحدید کہا جائے گا، اگر کسی عام کا کوئی فرد مشخص کر دیا ہو تو بیانِ تخصیص کہا جائے گا، اگر آیت کے کسی جزئیہ کے مشابہ کوئی جزئیہ کسی مشترک علت کی بنا پر حدیث نے پیش کیا ہو تو بیانِ قیاس کہا جائے گا، اگر آیت کے کسی اصولِ کلی سے حدیث نے کوئی جزئیہ مستنبط کر کے پیش کیا ہے تو بیانِ تفریع کہا جائے گا اور اگر قرآن کے کسی جزئیہ سے حدیث نے کوئی کلیہ اخذ کر کے نمایاں کیا ہو، تو بیانِ استخراج کہا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔ جن کی مثالیں طول کے خیال سے نقل نہیں کی گئیں۔

غرض حدیث نبوی قرآن کا بیان ہے اور بیان کی مختلف انواع ہیں، جو نوعیتِ مضامین کے لحاظ سے مشخص ہوتی ہیں اور انہی کی مناسبت سے اس بیان کا نام اور عنوان مشخص ہوتا ہے۔

کتاب وسنت کا مابینی ربط اور اس کا فہم

اب یہ کام مجتہد یا راسخ فی العلم کا ہے کہ سنت کے ان بیانات کی نوعیت کا پتہ چلا کر اسی کے مناسب اس بیان کو کتاب اللہ کی طرف رجوع کر دے اور اس بیان کو اس سے ماخوذ ثابت کر دے، مگر اس میں نہ ہر کس وناکس کا فہم معتبر ہے نہ ہر ایک کو یہ علمی قوت حاصل ہے کہ وہ کتاب وسنت کے مابینی علاقہ اور رابطہ کا پتہ چلا کر اس پر حکم لگائے یہ کام اربابِ استنباط اور اصحابِ تفقّہ واجتہاد کا ہے کہ وہ اس غامض علم پر بتوفیقِ خداوندی مطلع ہوں اور عوام علماء کو مطلع کریں۔

حدیث بحیثیت حجتِ مستقلہ

بہر حال جس قدر بھی حدیثی احکام ہیں وہ درحقیقت قرآن ہی سے ماخوذ اور اسی کا بیان ہیں، البتہ ان کی خاص نوعیت کی وجہ سے ان میں دو جہتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک جہت تابع قرآن ہونے کی ہے، سو اس جہت سے اس کا نام بیانِ قرآن ہوگا گو اس بیان اور قرآن کا درمیانی واسطہ دقیق ہو اور بغیر عمیق علم کے ہر ایک پر نہ کھلے۔

دوسری جہت اس کی تشریع احکام کی ہے، اس کی رو سے حدیث ایک مستقل مصدرِ تشریع اور شریعت کی حجتِ مستقلہ ثابت ہوگی، اس لئے جن نصوص سے حدیث کا بیان ہونا واضح ہوتا ہے ان سے تو حدیث کی تابعیت اور فرعیت کی شان نمایاں کی گئی ہے اور جن نصوص سے حدیث مصدرِ تشریع ثابت ہوتی ہے ان سے اس کے احکام کو مثل احکامِ قرآن بتلا کر حدیث کا قرآن کے مماثل حجت ِ شرعیہ ہونا واضح کیا گیا ہے جیسے حدیثِ نبوی میں ارشاد فرمایا گیا ہے:

الا انی اوتیت القراٰن ومثله معه.

ترجمہ: خبردار رہو کہ مجھے قرآن کے ساتھ اس کا مثل بھی دیا گیا ہے۔ (ابوداؤد)

اور فرمایا گیا:

وانما حرم رسول اللّٰه کما حرم اللّٰه.

ترجمہ: اور تحقیق رسول اللہ نے بعض چیزیں حرام کی ہیں جیسے اللہ نے حرام کیں۔

اس سے تشریعی طور پر حدیث کی استقلالی شان واضح کی گئی ہے، رہا یہ پہلو کہ بعضے وہ احکام جو احادیث میں ہیں اور قرآن میں نہیں جیسے مقدام بن معدیکرب کی حدیث میں آپ نے حجیتِ حدیث اور اس کی مستقل تشریعی شان کو نمایاں کرتے ہوئے فرمایا کہ حمارِ اہلی کی حرمت قرآن میں نہیں اسے رسول اللہ نے حرام کیا ہے یا درندوں کے گوشت کی حرمت کلام اللہ میں نہیں کلامِ رسول میں ہے وغیرہ وغیرہ۔ جن سے حدیث کی نہ صرف مستقل شانِ تشریع ہی قرآن سے الگ ہو کر ثابت ہوتی ہے بلکہ بظاہر بعض احکام کا قرآن سے علاقہ بھی ثابت نہیں ہوتا، جو بظاہر حدیث کے بیانِ قرآن ہونے کے منافی اور سابقہ دعویٰ کے خلاف ہے، جس میں تمام احادیث کے بیانِ قرآن ہونے کا ادعاء کیا گیا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ روایت اور یہ احکامِ حدیث بھی بیانِ قرآن ہونے سے نہیں نکل سکتے، کیوں کہ اس قسم کی روایات کے احکام گو جزوی طور پر کسی خاص آیت پر نظر نہ پڑیں، مگر وہ کلی طور پر آیت کے ذیل کے بیان ثابت ہوں گے جسے قرآن نے ایک مستقل اصول کی حیثیت سے بیان فرما دیا ہے:

مَآ اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا.

ترجمہ: جو رسول لاکر دیں اس کو لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

پس اس قسم کے تمام احکام جن کو اللہ کے رسول نے مشروع فرمایا ہے درحقیقت اس مذکورہ آیت کا بیان واقع ہو رہے ہیں، جس میں رسول کو خود احکام دینے کی ہدایت دی گئی ہے اور تشریعِ رسول کو تشریعِ الٰہی کے متوازی قرار دیا گیا ہے۔ گویا اوپر کی دو ذکر کردہ حدیثیں درحقیقت اس آیت کا بیان واقع ہو رہی ہیں اور اس طرح حدیثِ نبوی کے دیئے ہوئے مستقل احکام سب اسی آیت کے نیچے آکر بیانِ قرآن ثابت ہو جائیں گے، چنانچہ سلف صالحینؒ اور صحابہ کرامؓ ایسے مستقل حدیثی احکام کو اسی آیت کی رو سے قرآنی احکام اور بیانِ قرآن کہتے تھے۔

سیدنا حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک بڑھیا نے کہا کہ آپ گودھنے والی عورت پر لعنت کرتے ہیں، حالاں کہ قرآن میں گودھنے کی ممانعت کہیں بھی نہیں ہے۔ فرمایا کاش تو قرآن پڑھی ہوتی، کیا قرآن میں یہ آیت نہیں ہے کہ جو رسول لاکر دیں اسے لے لو اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ۔ کہا ہاں یہ تو ہے۔ فرمایا کہ بس اسی کی رو سے رسول نے داشمہ (گودھنے والی) پر لعنت کی اور اس فعلِ قبیح سے روکا۔ تو یہ حکم رسول اس آیت کا بیان ہو کر قرآنی حکم ہو گیا۔

یا جیسے امام شافعیؒ نے ایک بار حرم مکہ میں بیٹھ کر علمی جوش میں فرمایا کہ آج میں ہر سوال کا جواب قرآن سے دوں گا، تو کسی نے حرم میں قتلِ زنبور، تتیّا مارنے کا حکم پوچھا کہ قرآن میں کہاں ہے؟ (جو امام شافعیؒ کا مذہب ہے) فرمایا آیت مَـآ اٰ تَـا كُمُ الرَّسُوْلُ سے تو حکمِ رسول کا ماننا واجب نکلا اور حدیث اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر. (میرے بعد ابوبکرؓ وعمرؓ کی اقتداء کرو) سے سیدنا ابوبکر وسیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے حکم کا ماننا واجب نکلا، اور سیدنا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا یقتل الزنبور فی الحرم (حرم میں تتیّا، بھڑ ماری جاسکتی ہے) اس لئے یہ قتلِ زنبور کا حکم بیک واسطہ آیت مَآ اٰ تَا كُمُ الرَّسُوْلُ کا بیان ثابت ہو کر قرآنی حکم ثابت ہوا۔

بہر حال حدیث کی دو جہتیں ثابت ہوتی ہیں، ایک بیانِ قرآن ہونے کی جو اس کے تفریعی ہونے کی دلیل ہے۔ اور ایک اس کے مستقل حجت ہونے کی جو مخفی رشتہ سے گو بیانِ قرآن بھی ہو، مگر جلی طور پر وہ حکمِ رسول اور حکمِ حدیث ہے، جو حجیت میں اس کے مماثل قرآن ہونے کی جہت ہے۔ اس لئے حدیث میں ان دو پہلوؤں کے لحاظ سے دو شانیں پیدا ہو جاتی ہیں، ایک اصل ہونے کی اور ایک فرع ہونے کی۔

سو وہ قرآن کے لحاظ سے تو فرع مانی جاوے گی کہ وہ اس کا بیان ہے اور تابع اصل ہوتا ہے اور اجتہادی فقھوں کے لحاظ سے اصل مانی جاوے گی، کہ احکام اس سے ماخوذ بھی ہیں اور اس سے شرح شدہ بھی ہیں۔ اس طرح حدیث ایک برزخِ کبریٰ ثابت ہوئی، جو قرآن سے علم لیتی ہے اور فقہ کو دیتی ہے۔ اگر حدیث درمیان میں نہ ہو تو فقہ کا کوئی جوڑ براہِ راست قرآن سے نہیں لگ سکتا، اور مفہوم بھی نہیں ہو سکتا۔

قرآن اور فقہ کے ساتھ حدیث کا ربط

اسی بناء پر امت میں حدیثِ نبویؐ کی جو اہمیت تسلیم کی گئی ہے، وہ کسی علم کی نہیں۔ کیوں کہ وہ قرآن کی تو تفسیر ہے اور فقہ کا متن ہے، اس لئے حدیث کے بغیر نہ قرآن حل ہو سکتا ہے نہ فقہ بن سکتا ہے۔ اس لئے املاءِ حدیث کی مجلسیں اور حدیث سنانے کی محفلیں جس دھوم دھام سے اسلامی حلقوں میں منعقد ہوئیں دنیا کی کسی قوم میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی کہ اپنے رسول کے کلام کو اس تحفظ اور تیقظ کے ساتھ کسی قوم نے محفوظ کر دکھایا ہو اور اس سے نوع بنوع مسائل اور شرائع اور علوم کا استنباط کیا ہو۔

حدیث کے بارے میں یہ دھوم دھام درحقیقت قرآن فہمی کی دھوم دھام تھی اور ساتھ ہی ساتھ فقہ سازی کی دھوم دھام بھی تھی جو (فقہ) قرآن وحدیث کے اجمالات کی تفصیل اور کتاب وسنت کے تخم سے نکلا ہوا ایک شجرۂ طیبہ ہے، جس کی جڑ قرآن ہے، بنیادی تنا اور ساق جس پر درخت کھڑا ہوا ہے حدیث ہے۔ اور پھول پتیوں کا پھیلاؤ فقہ اور مستنبطات ہیں۔

سر دست اس سے بحث نہیں کہ فقہی اور اجتہادی مسائل کی اسلام میں کیا نوعیت ہے اور اس کا حکم کیا ہے؟ بلکہ صرف فقہ کی نشو ونما اور وجود پذیر ہونے کی نوعیت پر روشنی ڈالنی ہے کہ وہ حدیث کا نتیجہ اور قرآن کا ثمرہ ہے، لیکن یہ نتیجہ اور ثمرہ بلا واسطہ حدیث وجود پذیر ہونا ممکن نہ تھا، اسلئے کہ حدیث دو بعید چیزوں کو باہم ملا دیتی ہے یعنی کلامِ مجتہدین کو کلامِ رب العالمین سے مربوط کر دیتی ہے۔

پس جس طرح اللہ اور بندوں کے درمیان رسول واسطہ ہیں کہ ان کے بغیر بندے خدا تک نہیں پہنچ سکتے، اسی طرح کلامِ خدا اور کلامِ اجتہاد و استنباط کے درمیان کلامِ رسول واسطہ ہے کہ اس کے بغیر کلامِ عباد کو کلامِ خدا سے کوئی سند نہیں مل سکتی۔ اس لئے جو طبقہ بھی حدیث کو ترک کر دے گا نہ وہ

قرآن تک پہنچ سکے گا نہ فقہ تک، گویا اسکے ہاتھ میں دین کی کوئی بھی اصل اور حجت باقی نہ رہے گی اور وہ محض اپنے نفسیانی تخیلات کا بندہ ہوگا جنھیں اغواءِ شیطانی سے اس نے فرمانِ خداوندی سمجھ رکھا ہوگا، حالاں کہ اس میں کلامِ خدا اور کلامِ رسول تو بجائے خود کلامِ فقہاء تک کے سمجھنے کی بھی اہلیت نہ ہوگی۔

سند میں کلام کی گنجائش اور حجیتِ حدیث سے انکار

بہر حال حدیث نبوی دین کے لئے حجتِ شرعی، تفریعی مسائل کے لئے ماخذ اور قرآن کے لئے واضح ترین بیان اور شرح ہے، حدیث اپنے ثبوت کے لحاظ سے ظنی سہی مگر اپنی ذاتی نوعیت کے لحاظ سے قرآن کی طرح قطعی ہے۔ اس میں ظنیت اگر آئی ہے تو حدیث ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ سند کے سلسلے سے آئی ہے۔ اگر یہی حدیثی حکم ہمیں بلا واسطہ خود حضرت نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالمشافہ دیتے تو اس کی اطاعت اسی طرح فرض تھی جس طرح قرآنی حکم کی، اس قطعیت میں اگر فرق پڑا ہے تو کلامِ رسول ہونے کی جہت سے نہیں بلکہ درمیانی وسائط کی وجہ سے جس سے اس کا حکم رسول ہونا قابل غور رہوا، نہ کہ حکم رسول کا ماننا قابل تأمل ہوا۔ کیوں کہ اسکے ماننے کی قطعیت تو **مَآ اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ** سے ثابت شدہ ہے، جس کا ماننا قرآن کا ماننا اور جس سے انکار کرنا قرآن سے انکار کرنا ہے۔ نیز اس کی اطاعت بعینہٖ خدا کی اطاعت ہے۔ **مَنْ اَطَاعَ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ.**

اس لئے اطاعتِ رسول سے انکار اطاعتِ خداوندی سے انکار ہے، جس سے دونوں کا ماننا قطعیت کے ساتھ فرض ٹھہرتا ہے۔ اس لئے بحث حدیث کی نہیں بلکہ سند اور روایات کی ہے۔ پس اگر اس کی سند و روایت اسی نوعیت کی ہیں جو نوعیت قرآن کی روایت کی ہے، تو بلا شبہ وہ حدیث مورث یقین بن جائے گی جیسے حدیث متواتر کہ اس کا ماننا فرضِ قطعی ہوگا اور اگر سند اور ثبوت میں کسی شبہ کی گنجائش پیدا ہو جائے تو حدیث موجبِ ظن ہوگی، اس لئے اصولاً انکارِ حدیث یا انکارِ حجیتِ حدیث کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ سند میں کلام کرنے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، سو وہ حدیث یا حجیتِ حدیث کا انکار نہیں، اگر کوئی اس گنجائش کی وجہ سے حدیث سے انکاری ہے تو وہ دھوکہ میں ہے کیونکہ اس گنجائش کا اثر زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ سند کے بارے میں چھان بین کی جائے اور جس درجہ کی سند ہو اسی درجہ کی حدیث سمجھی جائے، نہ یہ کہ حدیث یا اسکی حجیت سے انکار کر دیا جائے۔

پس اس سے حدیث کے حجت ہونے کے درجات یا اس کی حجت سے درجات متفاوت نکلیں گے یعنی جس درجہ کی سند ہوگی اسی درجہ کی حدیث ہوگی، اگر سند حدیث کے رجال سب کے سب اصولِ فن کے لحاظ سے ثقہ اور عادل وضابط ہوں اور ساتھ ہی مسلسل اور متصل ہوں تو حدیث واجب القبول ہو جائے گی ورنہ اس درجہ کی نہ ہوگی۔ ظاہر ہے کہ سند میں کلام کی گنجائش ہونے کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ یہ حدیث قطعی نہیں یا ثابت نہیں، نہ یہ کہ حدیث حجت نہیں یا کلامِ رسول حجت نہیں ہوسکتا۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ راستہ کی خرابی کی وجہ سے اگر کوئی شخص منزلِ مقصود تک نہ پہنچ سکے تو کہہ دے کہ منزل ہی غیر موجود یا معدوم ہوگئی، ایسے شخص کو مالیخولیا کا مریض کہہ کر پاگل خانہ بھیجا جائے گا نہ کہ اس کی جواب دہی کی فکر کی جائے گی۔ اس لئے ضعفِ سند وغیرہ کی وجہ سے اصولاً تو انکارِ حدیث کی گنجائش نہیں نکلتی زیادہ سے زیادہ اس سندِ خاص کے انکار کی گنجائش نکل آتی ہے، جو اہل فن کی رائے میں مجرح ہو، سو وہ انکارِ حدیث نہیں تنقیدِ سند ہے۔

کلامِ رسول کے اثبات وتحفظ میں قرآن کا اہتمام

اس سے بھی زیادہ دانشمندی یہ ہے کہ حدیث کا انکار قرآن کے سر رکھ کر کیا جائے، حالاں کہ قرآن اسے بیانِ قرآن کہہ رہا ہے، اس بیان کو اہمیت دے رہا ہے، اس کے بارے میں خدا کی ذمہ داری دکھلا رہا ہے اور پھر خدا ہی کی طرف سے اس ذمہ داری کو رسول کے سر عائد کر رہا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث کے انکار کی گنجائش نہ تو اس کی سند کی وجہ سے ہوسکتی ہے، کیوں کہ ضعفِ سند کی صورت میں زیادہ سے زیادہ گنجائش اس سندِ خاص کے انکار یا اس پر تنقید کی نکلتی ہے جسے انکارِ حدیث نہیں کہا جاسکتا، تنقیدِ سند کہا جائے گا۔ ان دونوں کو ملا کر خلط ملط کر دینا عقل کے مختلط ہونے کی علامت ہے۔ اور نہ ہی حدیث کے انکار کی گنجائش قرآن کی آڑ لے کر ہوسکتی ہے، جب کہ قرآن اُسے اپنا بیان کہہ کر اس کے ساتھ خدائی ذمہ داری دکھلا رہا ہے۔

بہر حال کلامِ رسول کے اثبات وتحفظ میں قرآن کا یہ اہتمام دیکھتے ہوئے اسی قرآن کو کلامِ رسول کی نفی کی دلیل سمجھ لیا جانا مالیخولیا سے بھی کچھ آگے ہی کا درجہ رکھتا ہے۔ نیز اسی طرح حدیث کا انکار اس وجہ سے کیا جانا کہ اس میں درمیانی روایت کا واسطہ آ گیا ہے، اس سے بھی زیادہ دانش مندی

کی دلیل ہے، کیوں کہ اس مصنوعی اصول سے تو قرآن کا اقرار و تسلیم بھی باقی نہیں رہ سکتا، کیوں کہ وہ بھی تو ہم تک بوسائط ہی پہنچا ہے۔ اسی طرح اگر اس وجہ سے حدیث کا انکار کیا جائے کہ اس کے رواۃ عدد یا کیفیت میں قرآن جیسے نہیں یعنی ایسے اور اتنے نہیں جیسے اور جتنے قرآن کے ہیں، سو اس کا حاصل بھی زیادہ سے زیادہ یہ نکل سکتا ہے کہ چوں کہ فلاں قسم حدیث کی سند قرآن کی سند جیسی نہیں اس لئے ہم اسے قرآن جیسا قطعی الثبوت نہیں مانتے، نہ یہ کہ ہم جنس حدیث کو نہیں مانتے، کیوں کہ یہ عبارت کہ رواۃ ایسے اور اتنے نہیں، تفاوتِ سند پر دلالت کرتی ہے نہ کہ انکارِ سند پر۔

بہر حال جنس حدیث کے انکار کے لئے کوئی اصولی راستہ نہیں نکلتا کہ منکرین حدیث اس کے ذریعہ راہِ مفر اختیار کریں۔ اب وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنس حدیث کے بیانِ قرآن ہونے سے تو ہمیں انکار نہیں جب کہ اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے، لیکن اس جنس کی انواع واقسام کی اور اس کے متشخص افراد کا ماننا ہمارے ذمہ ضروری نہیں، جب کہ تشخیص کے ساتھ قرآن نے انواعِ حدیث کے بارے میں کوئی تصریح نہیں کی، لیکن اول تو یہ شبہ ہی مہمل ہے، کیوں کہ اگر قرآن کوئی اصل کلی بیان کر دے تو اس کی جزوی مثالوں اور فروعات کو اس کی تاریخ میں تلاش کرنا چاہیئے نہ کہ خود اس کے اوراق میں، ورنہ وہ دستورِ اساسی کیا ہوگا اچھا خاصا بائی لاج ہو کر رہ جائے گا، جو اس کی شان کے منافی ہے۔

ظاہر ہے کہ قرآن میں تو شرعیات کی بنیادیں قائم کی گئی ہیں ان کی جزئیات کو بھی اسی میں تلاش کرنا قانونِ اساسی کی وضع سے بے خبری بلکہ اس کے بارے میں بے حسی کی دلیل ہے۔ اس لئے جب جنس حدیث کو قرآن سے ثابت شدہ مان لیا گیا تو اس کی فروعات اور انواعِ اقسام کو بالاولیٰ ثابت شدہ مان لیا گیا، جب کہ فروعات جنس میں مدغم ہوتی ہیں اور ضمناً وہ بھی اصل کے ساتھ ثابت شدہ مانی جاتی ہیں، اس لئے اصل کے اقرار کے بعد فروع کے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

تعدادِ رواۃ کے اعتبار سے روایت کی چار قسمیں

البتہ اس سلسلہ میں ایک مطالبہ کسی حد تک جائز سمجھا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ جب قرآن نے جنس حدیث کو خود ثابت کیا اور اس کی اہمیت پر روشنی ڈالی تو کم از کم اس اہم ترین اصول کی کوئی ایک آدھ

مثال تو اسے دے دینی چاہئے تھی۔ جس سے حدیث کے تنوع اور تعدّدِ انواع کا جواز سمجھ میں آجاتا، جس سے آنے والوں کے لئے حدیث کے انقسام اور ان کی حد بندیوں کے لئے سندِ جواز مل جاتی، تو میں عرض کروں گا کہ قرآن نے کمالِ جامعیت کے ساتھ یہ مطالبہ بھی پورا کر دیا ہے، اس نے نہ صرف انواعِ حدیث کی ایک آدھ مثال ہی دے دی ہے بلکہ سند اور رجال کے اعتبار سے حدیث کی بنیادی قسموں پر بھی کافی روشنی ڈال دی ہے، جس سے راویوں کی تعداد اور ان کے اوصاف کے لحاظ سے حدیث کا مقام بھی متعین ہو جاتا ہے اور اقسام کی طرف بھی راہ نمائی ہو جاتی ہے۔ اسے سمجھنے کیلئے پہلے اس پر غور کیا جائے کہ محدثین نے حدیث کی بنیادی تقسیم کیا کی ہے، جس سے بقیہ اقسامِ حدیث شاخوں کی طرح شاخ در شاخ ہو کر نکلتی گئی ہیں، سو حصرِ عقلی کے ساتھ تعدادِ رواۃ کے اعتبار سے روایت کی چار ہی قسمیں ہو سکتی ہیں، جنھیں محدثین نے فنِ مصطلحات الحدیث میں اولیت کا درجہ دیا ہے۔

خبرِ غریب

ایک یہ کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے لے کر ہم تک کسی حدیث کی روایت ایک ایک راوی سے ہوتی آ رہی ہو، اگر درمیان میں راوی کہیں ایک سے زائد بھی ہو جائیں تب بھی اسے ایک ہی ایک راوی کی روایت شمار کیا جاوے گا۔ اس حدیث کا نام محدثین کی اصطلاح میں خبرِ غریب یا خبرِ فرد ہے۔ ایسی روایت سے گو قطعی یقین حاصل نہ ہو لیکن ظن ضرور پیدا ہو جاتا ہے، جس کا دین و دنیا کے تمام معاملات میں قطعی طور پر اعتبار کیا گیا ہے، اور ایسی خبر نہ صرف یہ کہ رَد نہیں کی جا سکتی بلکہ اس پر ہزار ہا دنیوی و اخروی معاملات کا فیصلہ کر دیا جانا ایک مسلمہ اور مروّجہ حقیقت ہے، البتہ اس میں یہ شرط ضرور ہے کہ وہ راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہوں اور ان کے حفظ و عدالت پر کوئی تہمت نہ ہو۔

خبرِ عزیز

دوسری صورت یہ ہے کہ پیغمبر سے لے کر ہم تک کسی روایت کو دو دو ثقہ اور عادل آدمی روایت کرتے آ رہے ہوں خواہ درمیان میں کہیں رواۃ کا عدد دو سے بڑھ بھی جائے، مگر وہ دو دو ہی کی روایت شمار ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہ خبر پہلی روایت سے قوتِ سند کے لحاظ سے بڑھی ہوئی ہوگی اور اس لئے اگر یہ پہلی روایت صرف ظن کا فائدہ دیتی تھی تو یہ غلبہ ظن کا فائدہ دے گی اور وہ معاملات میں

پہلے سے زیادہ قوی حجت سمجھی جائے گی۔ ایسی خبر کو محدثین کی اصطلاح میں خبرِ عزیز کہتے ہیں۔

خبرِ مشہور

تیسری صورت یہ ہے کہ اوپر سے نیچے تک کسی روایت کو کم از کم تین تین ثقہ آدمی روایت کرتے آرہے ہوں، گو بیچ میں اس سے زیادہ بھی ہو جائیں، مگر یہ روایت تین ہی تین آدمی کی شمار ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہ روایت دوسری روایت سے کہیں زیادہ قوی اور معاملات میں قوی ترین حجت شمار ہوگی، جس کا انکار عادت و عرف میں صریح مکابرہ اور جحود سمجھا جائے گا۔ اس خبر سے نہ صرف غلبۂ ظن بلکہ فی الجملہ یقین پیدا ہو جائے گا گو ضابطۂ قضا میں وہ یقین نہ کہلائے، لیکن دیانتاً اسے یقین کہنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کی جائے گی۔ ایسی خبر کو محدثین کی اصطلاح میں خبرِ مشہور کہتے ہیں۔

خبرِ متواتر

چوتھی صورت یہ ہے کہ اوپر سے نیچے تک کسی روایت کو تین اور چار کی قید سے بالاتر ہو کر اتنے ثقہ اور عادل افراد روایت کرتے آرہے ہوں، جن کا جھوٹ پر جمع ہو جانا عادتاً محال ہو اور کسی دور میں بھی چار سے کم نہ ہوں خواہ زائد ہو جائیں اور زائد کی کوئی حد مقرر نہیں، تو یہ روایت تیسری نوعِ روایت سے بدرجہا مضبوط اور قوت و اعتبار میں انتہائی حد پر پہنچی ہوئی ہوگی اور اس سے نہ صرف دیانتاً ہی یقین حاصل ہو جائے گا بلکہ وہ یقین پیدا ہوگا جسے عرفِ عام اور ضابطہ و قانون میں بھی یقین ہی کہا جائے گا۔ اور کسی حالت میں بھی اس کا رَدّ و انکار جائز نہ ہوگا بلکہ وہ حجتِ قطعیہ سمجھی جائے گی۔ اس کا نام اصطلاحِ محدثین میں خبرِ متواتر ہے۔

تواتر کے اقسام و درجات

اب اگر تواترِ افراد سے گذر کر طبقات اور بڑی بڑی جماعتوں تک پہنچ جائے اور کسی روایت کو ہر دور میں ایک جمِ غفیر اور جماعتیں کی جماعتیں روایت کرتی آرہی ہوں تو ظاہر ہے کہ تواتر کی قوت میں اور زیادہ استحکام پیدا ہو جائے گا تاہم جنسِ تواتر ایک ہی رہے گی۔ اس جنس کی ان دو قسموں کے اصطلاحی نام حضرت الاستاذ الاکبر علامہ انور شاہ صاحب قدس سرہ نے تجویز فرمائے تھے۔ تواتر کی

ابتدائی قسم کا نام تواترِ سنی اور دوسری قسم کا نام تواترِ قرنی وضع فرمایا تھا۔ پس قرآن کریم کی روایت تواترِ قرنی ہے۔ بہر حال متواتر روایت میں کسی ادنیٰ شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہو سکتی، ایسی خبر کا منکر زبانِ خلق پر مطعون یا مجنون کہلائے گا، کیوں کہ یہ متواتر روایت گویا زبانِ حق ہوگی جو زبانِ خلق سے کام کرے گی، اس لئے اس خبر کو گویا خدا کی خبر اور خدائی نقل و روایت کہا جائے گا جسے جھٹلانے کی کوئی اصولی صورت ممکن نہ ہوگی، کیوں کہ اس خبر کا محافظ خود خدا ہوگا نہ کہ مخلوق۔

بہر حال روایت کے سلسلے میں ایک سے لے کر چار تک حصرِ عقلی کے ساتھ یہ چار ہی صورتیں نکل سکتی ہیں، جن میں راویوں کے لحاظ سے ہر زائد عدد والی روایت کم عدد والی روایت سے مضبوط اور محکم ہوگی اور اسی حد تک اس کی حجت اور اعتبار کا درجہ بڑھتا جائے گا، بالفاظِ دیگر روایت جس قدر بھی فرد سے گذر کر جماعت کی حد میں آتی جائے گی اسی قدر ظن سے یقین اور یقین سے کمالِ یقین کی طرف بڑھتی جائے گی۔ ظاہر ہے کہ شریعت نے ایک عدد سے گذر کر دو کے عدد کو جماعت تسلیم کیا ہے۔ فرمایا گیا:

الا ثنان وما فوقهما جماعة .

ترجمہ: دو اور دو سے زیادہ جماعت ہے۔

چنانچہ نماز میں اگر دو بھی جمع ہو جائیں تو شرعاً وہ نماز جماعت کہلائے گی اور تین ہو جائیں تو جماعت معہ ہو جائے گی گویا تین افراد کا مجموعہ شرعاً معتد بہ ہے۔ پس جماعت کی حد ایک کے بعد ہی سے شروع ہو جاتی ہے، پھر اگر عدد تین سے بھی بڑھ جائے مثلاً چار یا اس سے زائد افراد اکٹھے ہو جائیں تو وہ جماعتِ کبیرہ کے حکم میں آجائے گی، جس سے جمعہ بھی ادا کیا جا سکے گا۔ جس کا موضوع ہی شرعی جامعیت اور اجتماعیت ہے جیسا کہ لفظ جمع اور اس کے مادہ (جمع) سے ظاہر ہے۔ پھر یہ جماعتِ کبیرہ اگر ثقہ اور عادل لوگوں پر مشتمل ہو جن کا ایک ایک فرد ثقاہت وعدالت کا مجسمہ ہو، گویا ایک ایک امت اور جماعت کے حکم میں ہو، بفحوائے اِنَّ اِبۡرَاھِیۡمَ کَانَ اُمَّةً. تو یہ جماعت ایک جماعت عظیمہ کے حکم میں ہوگی، جس کی کہی ہوئی بات قطعیت کے انتہائی مقام اور یقین کے اعلیٰ ترین درجہ پر سمجھی جائے گی، جس سے زیادہ یقین آور کوئی صورت نہیں ہو سکتی، نہ صرف اصطلاحاً بلکہ اصولاً اور فطرتاً اس سے قلوب اطمینان کی ٹھنڈک محسوس کریں گے۔

پس جماعت کی حد ایک کے بعد ہی سے شروع ہو جاتی ہے اور چار پر آ کر ختم ہو جاتی ہے، آگے اگر درجہ ہے تو کمالِ جماعت کا ہے نہ کہ اصل جماعت کا، اس لئے تعددِ روایت کے سلسلہ میں اعتماد، یقین اور اطمینان اور اعتبار کا قصہ بھی کم از کم چار پر پہنچ کر پورا ہو جاتا ہے۔ آگے یقین و اطمینان میں اضافہ کے درجات آتے رہیں گے، لیکن نفس یقین کا سرچشمہ چار ہی کا عدد رہے گا بشرطیکہ راوی ثقہ اور عادل ہوں، اس لئے راویوں کے عدد کے لحاظ سے روایت کی چار قسمیں حصر عقلی کے ساتھ نکلتی ہیں، جو خبرِ غریب، خبرِ عزیز، خبرِ مشہور اور خبرِ متواتر کے نام سے محدثین کے یہاں معروف ہیں۔

خبرِ متواتر اور اس کی حجیت

تدبر کیا جائے تو قرآن حکیم نے جنس حدیث کے اثبات کے ساتھ روایت کی ان چاروں قسموں کی بنیادیں بھی خود ہی قائم کر دی ہیں، چنانچہ ان میں سے خبر متواتر اور اس کی حجیت کا ثبوت تو خود قرآن کریم کی ذات ہے، جس کی روایت کا طریقہ ہی تواتر ہے، جس سے وہ زمانۂ نبوی سے ہم تک منقول ہوتا ہوا آ رہا ہے۔ گویا قرآن کی روایت ہی تواتر کا وجود ہے، اگر تواتر سے انکار کر دیا جائے تو قرآن کا وجود ہی باقی نہیں رہتا، اور ظاہر ہے کہ جو قرآن اور اس کی حجیت کو تواتر کی بنا پر تسلیم کرے گا اسے خبر متواتر اور اس کی حجیت کو بھی قطعی طور تسلیم کرنا پڑے گا، ورنہ قرآن کی حجیت سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا، کیوں کہ جو تواتر قرآن کی حجت ماننے کا موجب ہوا ہے وہی تواتر حدیث متواتر میں بھی موجود ہے، پھر کوئی وجہ نہیں کہ اسے حجت نہ مانا جائے اور کوئی وجہ نہیں کہ علت تو دونوں جگہ مشترک ہو اور حکم الگ الگ ہو جائے۔

یہ صحیح کہ قرآن کا تواتر بہت اونچا اور ایک خاص تواتر یعنی تواترِ قرن ہے، جس کا مقابلہ عام تواتر نہیں کر سکتا، لیکن اس فرق کا ثمرہ زیادہ سے زیادہ فرقِ مراتب نکلے گا نہ کہ نفس تواتر کا انکار، کیوں کہ اس کا حاصل یہ ہوگا کہ قرآن کریم کے تواتر سے اگر کمالِ یقین حاصل ہو، جس کا درجہ اونچا ہے تو نفس تواتر سے یقین حاصل ہو، نہ یہ کہ نفس تواتر غیر معتبر ہو جائے۔

پس کمالِ تواتر کا ثمرہ قوتِ یقین ہے نہ کہ اصل تواتر اور اس کے ثمرہ (نفس یقین) کا انکار، جو لوگ قرآن کے اعلیٰ ترین تواتر کو سامنے رکھ کر حدیث متواتر کی حجیت کے بھی قائل نہیں اور یا پھر

حدیث متواتر کے انکارِ متواتر میں جھوٹے ہیں کیوں کہ کمالِ تواتر میں بہر حال نفسِ تواتر بھی تو موجود ہے اور کمالِ یقین میں بلاشبہ اصل یقین بھی مضمر ہے۔

پس کمال تواتر کی حقیقت اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ نفس تواتر میں اضافہ ہو جائے، ایسے ہی کمالِ یقین کی حقیقت اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ اصل یقین میں زیادتی ہو جائے اور کوئی شخص بھی اضافہ تک بغیر اصل سے گذرے ہوئے نہیں پہنچ سکتا، اس لئے زیادہ کا قائل درحقیقت اصل کا بھی قائل ہے، جو اس زیادہ میں مضمر ہے۔

اندریں صورت اضافہ کو سامنے رکھ کر اصل کا انکار کر دینا درحقیقت اضافہ سے بھی انکار ہے، ورنہ بغیر اصل کے یہ اضافہ آخر آیا کہاں سے؟ اور یہ منکر اس تک پہنچا کیسے؟ پھر بھی اگر وہ اضافہ کا نام لے کر اصل کا انکار ہی کرتا رہے تو اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسے کوئی نیچے کی منزل منہدم کر کے اوپر کی منزل پر رہنے کا دعویٰ کرے، سو جیسے یہ شخص عقلاء کے نزدیک جھوٹا اور دروغ گو شمار ہوگا ایسے ہی وہ شخص بھی جھوٹا شمار ہوگا، جو قرآن متواتر کی حجیت کو تواتر کی بنا پر مان کر حدیث متواتر کی حجیت کا انکار کرنے لگے، کیوں کہ خبر متواتر ہی کا تو یہ تواتر ہے، جس پر اضافہ ہو کر قرآن کا کمال رونما ہوا ہے۔ بہر حال خبر متواتر اور اس کی حجیت کا ثبوت خود عین قرآن اور اس کی روایت ہے۔

قرآن سے مطلق روایت وخبر کا ثبوت

بلکہ اگر غور کیا جائے تو قرآن کریم کی روایت سے صرف خبر متواتر ہی کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ نفس روایت وخبر کے معتبر ہونے کا ثبوت بھی بآسانی نکل آتا ہے، کیوں کہ قرآن کی روایت ظاہر ہے کہ روایتِ متواترہ ہے اور روایتِ متواترہ ایک قسم ہے نفس روایت کی، گویا نفس روایت وخبر مقسم کا درجہ ہے اور خبر متواتر اس کی ایک قسم ہے، اور ظاہر ہے کہ قسم کو مان کر مقسم کا انکار یا قسم کو معتبر مان کر مقسم کے غیر معتبر ہونے کا اقرار ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی مقید مان کر مطلق کا انکار کر دے، یا خاص مان کر عام کا انکار کر دے، حالاں کہ مقید بن ہی نہیں سکتا جب تک کہ مطلق نہ ہو، اور خاص بن ہی نہیں سکتا جب تک کہ عام نہ ہو، اس لئے قرآن کی روایتِ خاص یعنی متواتر کا اقرار کر کے آدمی مطلق روایت کے اقرار سے کبھی بچ ہی نہیں سکتا، جب کہ یہ مطلق روایت اس مقید میں موجود ہے اور خبر متواتر کے

معتبر ہونے کو مان کر نفس خبر و روایت کے معتبر ماننے سے کبھی گریز کر ہی نہیں سکتا جب کہ متواتر کے اعتبار میں نفس روایت کا اعتبار بھی آیا ہوا ہے۔ اس لئے قرآن کے طریق روایت سے محض خبر متواتر ہی کا ثبوت نہیں ہوتا، جو قسم کا مرتبہ ہے بلکہ مطلق خبر کے معتبر ہونے کا بھی ثبوت ہو جاتا ہے، جو مقسم کا مرتبہ ہے۔ جس کے معنی یہ نکلے کہ اصولاً نفسِ روایت اپنی اقسام کے ذیل میں حسب مراتب خود بلاشبہ معتبر اور واجب التسلیم ہے خواہ وہ قرآن کی روایت ہو یا غیر قرآن کی، اس لئے حدیث کی روایت کا معتبر ماننا قرآن کی روایت کو معتبر ماننے کے بعد ضروری ہو جاتا ہے، البتہ دونوں کی روایت کے درجات و مراتب کی قدر ان کے احکام کے مراتب و درجات کے فرق سے انکار نہیں ہوسکتا، مگر اصل کے انکار کی کوئی صورت نہ ہوگی۔

منکرینِ حدیث کے لئے دو راستے

اس لئے منکرین کے لئے دو ہی صورتیں ہیں، یا تو وہ سرے سے نقل و روایت کا انکار کر دیں اور کھل کر حدیث کے ساتھ قرآن کے بھی منکر ہو جائیں، لیکن اگر وہ قرآن کی روایت کو مانیں تو اس کے ضمن میں نفس روایت کو مان کر روایتِ حدیث کا ماننا بھی ان کے سر عائد ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ قرآن کو مان کر حدیث کا انکار کر دیں ورنہ وہ نفسِ روایت کے ہی منکر کہلائیں گے۔

ثبوتِ قرآن سے خبرِ متواتر کا ثبوت

مزید غور کیا جائے تو روایتِ متواترہ کا ثبوت قرآن کی روایت ہی کو سامنے رکھنے پر موقوف نہیں بلکہ مطلقاً قرآن کے ثبوت سے بھی ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ قرآن کی روایت ہی سے اس کا ثبوت پیش کیا جائے، کیوں کہ قرآن کو حجت مان کر سوال یہ ہوتا ہے کہ اس قرآن کا قرآن ہونا آخر ہمیں کیسے معلوم ہوا؟ اگر خود قرآن ہی سے معلوم ہوا تو درحالیکہ ابھی تک خود قرآن کا قرآن ہونا ہی ثابت شدہ نہ ہو قرآن سے کسی چیز کا ثبوت کیسے ہوسکتا ہے؟ جسے تقدمِ شیٔ علیٰ نفسہٖ کہتے ہیں۔ لامحالہ غیر قرآن ہی سے قرآن کا قرآن ہونا معلوم ہوسکتا ہے اور ظاہر ہے کہ غیر قرآن بجز پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خبر کے اور کیا ہوسکتا ہے؟ جو منقول ہو کر بلا کم و کاست ہم تک پہنچے اور اسی کا نام حدیث

ہے۔اس لئے قرآن کا قرآن ہونا خود حدیث پر موقوف نکلا۔

اندریں صورت یہ کیسے ممکن ہے کہ قرآن تو واجب التسلیم ہو اور حدیث نہ ہو، ورنہ خود قرآن کا ثبوت اور وجود بھی ممکن نہ رہے گا۔

خبرِ متواتر کی قطعیت کا ثبوت

ساتھ ہی یہ کہ جس خبر سے ہم کو قرآن جیسی قطعی، یقینی اور اہم ترین کتاب کا علم ہو وہ خبر بھی قطعیت میں قرآن سے کم نہ ہونی چاہئے، ورنہ اگر وہی ظنی ہو تو قرآن کا ثبوت قطعی نہ رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا، جس کے انکار سے نہ کفر عائد ہو گا نہ اس پر ایمان لانا فرضِ قطعی رہے گا۔ جس سے ایمان کا کارخانہ درہم برہم ہو جائے گا۔ اس لئے اس خبر کا قطعی اور انتہائی طور پر موجبِ یقین ہونا ضروری ہے اور ایسی خبر بجز متواتر کے دوسری نہیں ہوسکتی، اس لئے قرآن کے ثبوت سے پہلے مگر قرآن کی نسبت کے ساتھ نہ صرف جنسِ حدیث ہی کا ثبوت ہاتھ لگا جو جنس اور مقسم کا مرتبہ ہے بلکہ اس کی ایک قسم خاص خبر متواتر کا ثبوت بھی نکل آیا۔

اس لئے قرآن کو قرآن کہنے والا تو کم سے کم نفس حدیث اور اس کی ایک قسم متواتر کا کبھی انکار نہیں کرسکتا ورنہ وہ تسلیم قرآن کے دعوے میں بھی جھوٹا اور منافق شمار کیا جائے گا۔ ہاں قرآن ہی کا کوئی کھلے بندوں انکار کرنے لگے تو ہمیں اس تحریر میں اس سے تعرض کرنا نہیں، کیوں کہ منکر قرآن کا جواب دوسرا ہے، جس سے یہاں بحث نہیں۔

بہر حال قرآن کو کسی بھی جہت سے مانا جائے کم از کم حدیث کا متواتر ماننا ضروری ہو جائے گا، جس کے لئے قرآن کی روایت بھی ایک مستقل ثبوت ہے اور خود عین قرآن کے اقرار کی نسبت بھی ایک مستقل ثبوت ہے، جس کے ضمن میں نفسِ حدیث کا ثبوت بھی خود بخود آ جاتا ہے، اس لئے خبر متواتر کا ثبوت تو قرآنِ حکیم سے بحمد اللہ تعالیٰ مل گیا۔

خبرِ مشہور، خبرِ عزیز اور خبرِ غریب قرآن کی روشنی میں

اب حدیث کی بقیہ تین قسموں مشہور، عزیز اور غریب پر قرآن کی روشنی میں غور کیجئے۔ سو خبر مشہور

جو کم از کم تین ثقہ راویوں کی روایت سے منقول ہو اس کا اور اس کی حجیت کا ثبوت بھی ہمیں قرآن سے ملتا ہے، قرآن حکیم نے اصحاب القریہ کے بارے میں فرمایا جو سورہ یٰسین شریف میں ہے۔

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا اَصْحَابَ الْقَرْيَةِ اِذْ جَآءَهَا الْمُرْسَلُوْنَ ۝ اِذْ اَرْسَلْنَآ اِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوْهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوْآ اِنَّآ اِلَيْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ ۝

ترجمہ: یاد کرو گاؤں والوں کی مثال جب کہ ان کے پاس رسول آئے، جب ہم نے ان کی طرف دو رسول بھیجے تو انھوں نے انھیں جھٹلا دیا، تو ہم نے تیسرے سے قوت دی اور ان (تینوں) نے کہا کہ ہم تمہاری طرف رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ دو کی تکذیب کر دینے پر تیسرے کا اضافہ اولاً اس وجہ سے تھا کہ عادتاً تین ثقہ اور عادل افراد کو جھٹلانا فطرتِ انسانی کے خلاف ہے اور اس سے گاؤں والوں پر خدا کی حجت تمام ہو جائے گی۔ کیوں کہ تین آدمیوں کا مجموعہ جماعت کہلاتا ہے اور عادتاً نہ تو تین افراد کی جماعت اور وہ بھی نیک اور پارسا لوگوں کی مل کر جھوٹ بول سکتی ہے اور نہ ہی اسے جھٹلایا جا سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہاں نقل اور روایت کے سلسلے میں تین کا عدد پیش نظر ہے، رسالت کا وصف پیش نظر نہیں، کیوں کہ رسول تو ایک بھی ثقاہت وعدالت اور صدق وامانت میں ساری دنیا سے بڑھ کر ہوتا ہے، اگر گاؤں والوں کو رسالت کی عظمت پیش نظر ہوتی تو وہ ایک رسول کی بھی تکذیب کی جرأت نہ کرتے، اور کرتے تو وہ خود ہی غیر معتبر ٹھہر جاتے، رسولوں کے عدد میں بلحاظ وصفِ رسالت اضافہ کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن ان پر قانونی حجت تمام کرنی تھی تو آخرکار تین کا عدد مکمل کر کے رسالت ان تک پہنچوائی گئی کہ دنیا کے عام اصول پر تین سچے انسانوں کی خبر کسی طرح بھی قابل رَدّ شمار نہیں کی جاتی۔

اس سے یہ اصول واضح ہو جاتا ہے کہ اگر تین تین کی روایت سے کوئی خبر روایت ہوتی ہوئی ہم تک پہنچے تو قرآن کی رو سے بلحاظِ روایت وہ ہرگز رَدّ نہیں کی جا سکتی، کیوں کہ اس سے نہ صرف غلبۂ ظن بلکہ دیانتاً یقین حاصل ہو جاتا ہے، جس میں شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ اور جب کہ یہی نوعیت خبر مشہور کی ہے تو قرآن کریم سے خبر مشہور اور اس کی حجیت کا ثبوت مل جاتا ہے۔ اندریں صورت خبر مشہور کے ثبوت اور اس کی حجیت کا منکر درحقیقت قرآن کے اس اصول اور آیتِ بالا کا منکر ہے، جس کو منکرِ قرآن کہا جائے گا۔

اسی طرح خبرِ عزیز جس کی روایت دو ثقہ راوی کریں قرآن حکیم سے ثابت اور معاملات میں ازروئے قرآن حجت ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ.

ترجمہ: اور گواہ بناؤ دو عدل والوں کو اپنے میں سے اور لوجہ اللہ شہادت قائم کرو۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ دو کی شہادت محض معتبر ہی نہیں بلکہ حجت بھی ہے، جس پر دین اور دنیا کے ہزارہا جانی، مالی، اخلاقی اور مابینی معاملات کا فیصلہ ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتی ہے۔ یہ شہادت ظاہر ہے کہ روایت ہے، اس روایت کا نام شہادت تعارف کے طور پر محض اس لئے رکھ دیا گیا ہے کہ وہ سرکاری طور پر کسی مقدمے یا خصومت میں قاضی یا مجسٹریٹ یا ثالث و سرپنچ کے سامنے دی جاتی ہے، جس سے اس میں سرکاری اہمیت پیدا ہو جاتی ہے، ورنہ وہی روایت ہے جو عدالت کے کمرے کے باہر روایت کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ اس نام یا نسبت کے فرق سے کہ ایک سرکاری خبر ہے اور ایک نجی، یا ایک اطلاع قضاءً ہے اور ایک دیانتاً، خبر کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر یہی شاہد عدالت کے کمرے سے باہر نکل کر یہی روایت پبلک کے سامنے بیان کرے تو تبدیلیٔ نام و نسب کے سوا اور فرق ہی کیا ہوگا۔ بس اب اسے شہادت کے بجائے روایت کہنے لگیں گے، لیکن خبر اور مخبر کی حقیقت وہی رہے گی، جو عدالت کے کمرہ میں تھی۔ اس لئے شہادت کی تمام شرائط درحقیقت روایت کی شرائط ہیں۔

پس جیسے شہادت بلاواسطہ ہو تو اس کا عینی ہونا ضروری ہے کہ شاہد اپنا مشاہدہ یا سماع بیان کرے، ایسے ہی روایت میں بھی راویٔ اول کے لئے یہی شرط ہے کہ روایت کردہ واقعہ اس کا چشم دید یا براہِ راست خود شنیدہ ہو۔ پھر جیسے روایت بالواسطہ بھی ہوتی ہے ایسے ہی شہادت بھی بالواسطہ ہو سکتی ہے، جسے شہادت علی الشہادت کہتے ہیں، اور جیسے ان وسائط کی شہادت کے لئے ضروری ہے کہ جس پر شہادت کی انتہا ہو وہ اپنا چشم دید یا خود شنیدہ واقعہ بیان کرے، ایسے ہی روایت کی سند کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کی انتہاء اس پر ہونی چاہئے کہ راویٔ اول اپنا مشاہدہ یا سماع نقل کرے پھر ثقہ اور اعتماد کی جو شرائط شاہد کے لئے ہیں وہی راوی کے لئے بھی ہیں جن کی تفصیلات فن میں مدوّن ہیں۔ غرض شہادت و روایت ایک ہی چیز ہے، اس لئے اگر شہادت شرعاً حجت ہے تو بلاشبہ روایت بھی حجت

ہے، فرق ہے تو قضا اور دیانت کا ہے، نہ کہ اصل خبر کا۔

پس قرآن کریم نے آیتِ بالا میں دو آدمی کی شہادت کو معتبر اور حجت مان کر درحقیقت دو کی روایت کے معتبر اور حجت ہونے کا اعلان کیا ہے۔ پس اگر یہ دو کی روایت عدالت جیسی اہم جگہ میں قانوناً معتبر ہے، جس میں سیاسی اہمیت بھی موجود ہے، تو انھیں دو کی روایت عدالت سے باہر دیانات کے حلقوں میں جہاں وہ سیاسی اہمیت بھی نہیں ہے دیانتاً کیوں معتبر اور حجت نہ ہوگی؟ ضرور ہوگی بلکہ اسے بدرجۂ اولیٰ معتبر اور حجت ہونا چاہئے۔ اس لئے دو دو کی روایت کے معتبر اور واجب التسلیم ہونے کا ماخذ بھی قرآن حکیم سے ثابت ہوا، جس کا نام خبر عزیز تھا اور واضح ہوا کہ خبر عزیز اور اس کی حجیت کا منکر درحقیقت آیتِ بالا کا منکر ہے، جسے منکر قرآن کہا جائے گا۔ رہی خبر غریب جسے خبر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جسے ایک ایک آدمی روایت کرے سو قرآنِ حکیم کی ایک نہیں بیسیوں آیتیں اس کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں، جن سے اس کی حجیت پر روشنی پڑتی ہے۔

خبرِ فرد اور اس کی حجیت

اول تو سارے انبیاء کے پاس تن تنہا سیدنا حضرت جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی کا وحی لے کر آنا اور خدا کی خبروں کی روایت کرنا ہی خبر فرد کے ثبوت کے لئے کافی ہے، کیوں کہ وہ ایک ہی کی خبر ہوتی تھی۔ آخر میں سیدنا حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک پورا پورا قرآن روایت کیا۔ کیا یہ خبر فرد نہ تھی۔ حق تعالیٰ نے اسی کو فرمایا:

اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ○

(یہ قرآن) قول ہے ایک رسولِ کریم (جبرئیلؑ) کا۔

جس سے واضح ہے کہ قرآن کے راویٔ اول سیدنا حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں جنھوں نے تن تنہا سارا قرآن حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وبارک وسلم تک پہنچایا۔ قرآن نے اس روایت کے بارے میں آیتِ بالا میں تصریح کی کہ وہ روایت جبریلی تھی اور یہ بھی واضح کردیا کہ قرآن کی روایت اور خبر فرد ان کے فرشتہ ہونے کی وجہ سے واجب التسلیم نہیں ہوئی بلکہ اس لئے کہ ان میں راویوں کے تمام محاسن روایت جمع تھے اور تمام مطاعن روایت منفی تھے، جو روایت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری

ہیں جیسا کہ رسولِ کریم ذی قوۃ وغیرہ کے اوصاف سے واضح ہے، اور آئندہ اس کی شرح آتی ہے۔

بہر حال یہ مقدس راوی کتنے بھی اوصافِ قدسیہ سے متصف ہو لیکن یہ خبر بہر حال فرد ہی کی رہے گی جسے ایک شخصیت نے روایت کیا، جس سے خبر فرد کا ثبوت اور اس کی حجیت نص قرآنی سے عیاں ہو جاتی ہے اور جب جبرئیل علیہ السلام کی یہ اخبارِ غیبیہ صرف زمانہ نبوی ہی تک محدود نہیں بلکہ زمانہ آدم سے تا زمانہ خاتم الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم اسی ایک فرد کی خبر پر سارے ادیان اور ساری شرائع کا دار و مدار رہے، جس سے خبر فرد کا نہ صرف ثبوت بلکہ اہمیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے، کہ تمام ادیان اور شرائع کا دار و مدار ہی خبر فرد پر رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ آغازِ ادیان کے وقت یہ اہمیت نہ خبر عزیز کو حاصل ہوتی ہے نہ مشہور و متواتر کو، اس لئے خبر کی کوئی اور قسم معتبر ہو یا نہ ہو، مگر خبر فرد بالضرور معتبر ماننی پڑے گی۔ ورنہ تمام ادیان وشرائع کی بنیاد ہی معاذ اللہ منہدم ہو جائے گی۔

ممکن ہے کہ اس ثبوت میں یہ خدشہ ظاہر کیا جائے کہ گفتگو ہے انسان کی خبر فرد میں اور نظیر لائی جا رہی ہے فرشتوں کی خبر فرد سے، حالانکہ کسی جنس کیلئے نظیر ہم جنس ہی کی معتبر ہوتی ہے اور یہاں انسان اور فرشتہ میں کوئی جنسی اشتراک نہیں تو پھر ایک نوع کی نظیر دوسری نوع پر کیسے حجت ہو سکتی ہے؟

گو یہ شبہ قابل التفات نہیں جب کہ خبر کی نوعیت دونوں جگہ ایک ہے خواہ وہ فرد انسان ہو یا فرشتہ، یہاں فرق اگر ہے تو راویوں کی جنس کا ہے نہ کہ روایت کی جنس کا۔ روایت اور اوصافِ روایت کی نوعیت دونوں جگہ یکساں ہے، اس لئے کہ تفاوتِ جنس سے روایت کے ثبوت میں کیا خلل آ سکتا ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک راوی چین کا ہو اور ایک عرب کا، ایک مشرق کا ہو ایک مغرب کا، مگر جب کہ وہ اصولِ روایت کے مطابق روایت کریں تو ان کے وطنوں اور رنگوں کے فرق سے روایت میں کیا فرق پڑ سکتا ہے۔ ایسے ہی کسی خبر فرد کے راوی آسمان کے باشندے ہوں یا زمین کے بسنے والے، مگر روایت کے تمام اصول وقوانین کی رعایت سے روایت کریں تو اسے زمین کے باشندوں کے لئے بطور نظیر پیش کیے جانے میں آخر اشکال کیا ہو سکتا ہے؟ پھر اچھے اوصاف کا سرچشمہ بہر حال ملائکہ ہی ہیں اور انسانوں کو ان کی ملکیت سے استفادہ کا مکلّف ٹھہرایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں فرشتہ سے اس کی ذات کا استفادہ منظور نہیں کہ آدمی فرشتہ ہو جائے بلکہ فرشتہ کے اوصاف سے

استفادہ مطلوب ہے، جو باوجود اختلافِ جنس کے مطلوب ہے اور نہ صرف ممکن بلکہ واقع ہے، چنانچہ مثالوں میں کہا جاتا ہے کہ فلاں انسان پر مَلَکیت کا غلبہ ہے، گویا بشر کے لئے ملائکہ کی اخلاقی نظیریں حجت ہوسکتی ہیں اور اوصاف میں یہ اشتراک جنسوں کے اختلاف کے باوجود بھی ہوسکتا ہے اور روایت کے بارے میں ملائکہ کے اوصافِ روایت انسانوں کے حق میں کیوں ناقابل اعتبار اور ناقابل قیاس ہوجائیں گے؟ اس لئے یہ مذکورہ شبہ اصولاً مہمل ہے۔

ہر امت کے پاس ایک ہی ہادی آیا

تاہم اس بحث سے الگ ہوکر جب کہ مقصود مخاطبوں کو اطمینان دہانی ہے، تو ہم روایت فرد کے بارے میں ملکی نظیر سے ہٹ کر بشری نظیر بھی قرآن کریم ہی سے پیش کیے دیتے ہیں۔ ہم نے سابق میں خبر مشہور کے بارے میں تین پیغمبروں کی جماعتی خبر سے استدلال کرتے ہوئے خبر مشہور کا قرآن کریم سے ثبوت پیش کیا تھا، اس لئے خبر فرد کے بارے میں تن تنہا ایک پیغمبر کی خبر یقیناً خبر فرد کے ثبوت کے لئے کافی ہوجاتی ہے۔ سو کون نہیں جانتا کہ امت کو پیغمبر سے جو خبر بھی ملتی ہے وہ ایک ہی کی ہوتی ہے یہ تو صرف اصحاب القریہ ہی کی خصوصیت تھی کہ ان کے پاس اکٹھے تین پیغمبر بھیج دیئے گئے جنھوں نے جماعتی طور پر پیغامِ الٰہی پہنچایا، ورنہ ہر امت کے پاس امت کا ایک ہی ہادی ونذیر آیا اور اس ایک ہی نے خدائے برتر کی طرف سے خبریں دیں۔ سیدنا حضرت نوح، سیدنا حضرت ابراہیم، سیدنا حضرت موسیٰ، سیدنا حضرت عیسیٰ، سیدنا حضرت ہود، سیدنا حضرت صالح وغیرہم علیہم الصلوٰۃ والسلام تنہا تنہا ہی اپنی امتوں کی طرف مبعوث ہوئے اور ایک ہی ایک نے خدائی دین کی نقل و روایت خدا کی طرف سے امت کے سامنے پیش کی یہ خبر فرد نہیں تھی تو اور کیا تھی؟

اس لئے قرآن نے جتنے بھی پیغمبروں کی دعوت کا ذکر کیا ہے وہ درحقیقت خبر فرد ہی کا ذکر ہے جہاں جہاں بھی اِذْ قَالَ لَهُمْ نُوْحٌ. اِذْقَالَ لَهُمْ هُوْدٌ. اِذْ قَالَ لَهُمْ لُوْطٌ وغیرہ وغیرہ کے کلمات وارد ہوئے اور وہ حجت تھے تو یقیناً یہ خبر فرد ہی کی حجیت اور اس کے واجب التسلیم ہونے کا زبردست ثبوت ہے، جو قرآن کی بیسیوں آیتوں میں پھیلا ہوا ہے۔

پس خبر عزیز اور مشہور و متواتر کے لئے تو ایک ہی آدھ آیت بطور دلیل یا ثبوت دستیاب ہوگی، لیکن خبر فرد کے لئے تو سینکڑوں آیتیں موجود ہیں، جس سے اس کا ثبوت سارے ثبوتوں سے زیادہ مضبوط اور اٹل ہو جاتا ہے۔ اور جب کہ فرشتہ سے لے کر انبیاء تک خدائی خبریں ایک ہی ایک فرد سے آئیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ تمام آسمانی شریعتوں اور ادیان کا مدار ہی خبر فرد کی روایت پر رہا ہے نہ کہ خبر مشہور و متواتر پر، اس لئے بایں خصوصیت خبر فرد اپنی تمام ہم نوع خبروں سے فائق ہو جاتی ہے اور اس کا ماننا اس لئے بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ سارے دینوں کی مدار علیہ ہے۔ اگر اس سے انکار کر دیا جائے تو ساری شریعتوں کا کارخانہ ہی درہم برہم ہو جاتا ہے۔ شاید اس لئے خبر فرد کے ثبوت کے لئے قرآن نے خود اپنی آیتوں تک کا تواتر پیش کر دیا ہے، جن کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے اور اس لئے خبر فرد کا ماننا دوسری ساری واجب التسلیم خبروں کے ماننے سے کہیں زیادہ ضروری اور قطعی ہے، بلکہ غور کیا جائے تو انبیاء کی ان انفرادی روایتوں اور اخبار فرد سے صرف اصولاً ہی خبر فرد کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ کلامِ رسول کی حیثیت سے بھی خبر فرد کا ایک واقعی حقیقت اور حجت ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ کیوں انبیائے سابقین کی یہ خبریں جہاں خبر فرد تھیں وہاں حدیث رسول ہی تھیں، کیوں کہ کسی نبی کو بجز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلامی معجزہ نہیں دیا گیا، جس کے الفاظ بھی منزل من اللہ ہوں۔

پس وہ مضامین الٰہی جو عامۃً قلوب انبیاء پر الہام کیے جاتے ہیں، جنھیں وہ اپنے الفاظ میں امت کو سنا دیتے تھے ان کی یہ روایتیں بلحاظ الفاظ درحقیقت حدیثِ رسول ہوتی تھیں اور ان کا وہی پلہ ہوتا تھا جو اسلامی شریعت میں حدیثِ رسول کا ہے۔ اس لئے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی ان انفرادی خبروں سے نہ صرف خبر فرد ہی کا اصولی ثبوت قرآن سے ملا بلکہ عین حدیثِ رسول کے حجت ہونے کا ثبوت بھی سامنے آ گیا جو ایک کی روایت سے امت تک پہنچی ہو۔ پس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ تمام خبریں، جو قرآن کے علاوہ آپ نے بصورت حدیث صحابہ کرام علیہم الرضوان کو سنائیں بجز خبر فرد کے اور کیا تھیں؟

بعد میں راویوں کے عدد کی قلت و کثرت کے سبب وہ مشہور و متواتر بنتی گئیں، لیکن اپنی ابتداء میں تو یہ سب خبر فرد ہی تھیں، اس لئے خبر فرد اپنے نوع بنوع ثبوت کے ساتھ قرآن کی نصوص سے سامنے آ جاتی ہے۔

روایتِ رسولؐ اصولِ روایت کی روشنی میں

لیکن خبر فرد کی اس نوع میں جو پیغمبر کی واحد اطلاع سے سامنے آئے ممکن ہے کہ کسی کو وہی شبہ ہو، جو سیدنا حضرت جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خبر میں ہوا تھا اور یہ کہہ دیا جائے کہ رسول کی شخصیت ایک غیر معمولی شخصیت ہے، انکے وصفِ رسالت کی عظمت کا ایک قدرتی دباؤ قلوب پر ہوتا ہے، خواہ وہ رسول ملکی ہو یا رسول بشری، اسلئے ان کی خبر کا ماننا درحقیقت رسالت کے دباؤ کا اثر ہے، اصولِ فن کا تقاضا نہیں اور نہ فنی حیثیت سے وہ قرآن سے ثابت ہوتی ہے۔ گویا رسولِ ملکی کی طرح رسولِ بشری کی خبر فرد بھی کوئی فنی یا اصولی خبر فرد نہیں کہ ان نظیروں سے اسے قرآن سے ثابت شدہ مانا جائے۔

مگر میں عرض کروں گا کہ یہ شبہ بھی انکارِ حدیث کی طرح قرآن حکیم سے ناواقفیت اور اس میں غور نہ کرنے کے سبب پیش آیا ہے۔ قرآن نے کہیں بھی کسی پیغمبر کی خبر فرد کو محض پیغمبری یا رسالت کے دباؤ سے منوانے کی کوشش نہیں کی، بلکہ صرف اصولِ روایت اور فنی قواعد کے لحاظ سے ہی اسکے ماننے اور واجب التسلیم سمجھنے پر زور دیا ہے۔ چنانچہ جہاں نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خبر فرد کی قرآن نے توثیق کی ہے وہ وصفِ رسالت کی وجہ سے نہیں بلکہ اصولِ روایت کی رو سے ہے۔ ارشاد ہے:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی o مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰی o وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی o اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰی o

ترجمہ: قسم ہے (مطلق) ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے، یہ تمہارے (ہمہ وقت) ساتھ کے رہنے والے نہ راہِ حق سے بھٹکے نہ غلط رستہ ہو لئے، اور نہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں، ان کا ارشاد نری وحی ہے جو اُن پر بھیجی جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ خبر فرد جو تن تنہا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم سے امت کو پہنچی اور قرآن نے اسے واجب الاعتبار ٹھہرایا تو یہ کہہ کر نہیں کہ آپ نبی اور رسول ہیں، بلکہ یہ کہہ کر کہ اس روایت کے راوی میں کوئی تہمت یا مطاعن روایت میں سے کوئی طعن موجود نہیں جو روایت کو مخدوش بناتا ہو، چنانچہ سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مطاعن روایت کی نفی کی اور رسول کہہ کر نہیں بلکہ صَاحِبُكُمْ کہہ کر جس سے واضح ہے کہ خبر فرد کے منوانے میں رسالت کا دباؤ دلوں پر ڈالنا مقصود نہیں۔

پس اولاً ان مطاعن میں سے سب سے پہلے ضلالت کی نفی کی کیوں کہ بے راہ رَو اور ناواقف کی بات ہرگز قابل اعتبار نہیں ہوتی۔ پھر غوایت کی نفی کی کیوں کہ کج راہ جو کہ اوندھی سمجھ رکھتا ہو اوندھی ہی سمجھے، اوندھی ہی بات کہے، اس کی روایت ہرگز لائق التفات نہیں ہوتی۔ پھر ہوائے نفسانی کی نفی کی کیوں کہ ہوا پرست خود غرض ہوتا ہے اور خود غرض کی بات متہم ہوتی ہے، موجب سکون اور لائق اعتبار نہیں ہوتی۔ یہ سب وہی مطاعن روایت ہیں جن سے روایت مجروح اور مخدوش ہو جاتی ہے۔ آخر میں ان منفی اوصاف کی نفی کی علت پر مطلع فرمایا کہ وہ راوی کا صاحبِ وحی ہونا ہے، جو پیغمبر کے سوا دوسرا نہیں ہوتا۔ اور نبوت و رسالت ایسا اعلیٰ مقام ہے کہ اس کے ساتھ ضلالت، غوایت اور ہوائے نفس کبھی جمع نہیں ہوسکتی۔

پس نبوت کے وصف کو اول تو صراحۃً ذکر ہی نہیں کیا گیا اور وحی کے لفظ سے کنایۃً اگر ذکر بھی فرمایا تو منصب کی حیثیت سے نہیں بلکہ مطاعن روایت کے دفعیہ کے سلسلے میں بطور علت دفع کرنا فرمایا کہ جس ذات میں وحی و نبوت موجود ہیں وہاں ضلالت و غوایت اور ہوائے نفس کا کیا کام؟ جس سے خبر غیر معتبر ہو جائے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ خبر فرد کے اعتبار و حجیت کو وصفِ رسالت کے دباؤ سے نہیں منوایا جا رہا ہے بلکہ رسول کی روایت کو معیارِ روایت پر پورا پورا اترنے اور اصولِ روایت کی رو سے مطاعن روایت سے پاک ہونے کی وجہ سے واجب الاعتبار قرار دیا جا رہا ہے، تا کہ خوب واضح ہو جائے کہ رسول کی روایت وصفِ رسالت سے الگ ہو کر اصولِ روایت کی رو سے بھی واجب الاعتبار اور حجت و سند ہے۔

اور ظاہر ہے کہ رسول کی یہ خبر جس کے نطق کی اس آیت میں اطلاع دی گئی ہے خبر فرد ہے، تو خبر فرد کے وجود اور حجیت کا واضح ثبوت اصولِ روایت کی رو سے بھی قرآن سے نکل آیا۔

خبرِ فرد کا ثبوت غیر انبیاء سے

لیکن اس پر بھی اگر کوئی یہی کہے جائے کہ رسول کی بہر حال غیر معمولی شخصیت ہے، اس لئے عمومی اور معمولی شخصیتوں کی خبر فرد کا ثبوت تو معمولی ہی قسم کی شخصیتوں کی روایت سے ہوسکتا ہے نہ کہ پیغمبروں کی غیر معمولی شخصیتوں سے۔ تو میں عرض کروں گا کہ قرآن نے اس بارے میں بھی ہمیں

روشنی بخشی ہے اور خبر فرد کا ثبوت غیر رسول اشخاص سے بھی نظمِ قرآنی میں موجود ہے۔ ارشاد ہے:

وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَا الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى قَالَ يٰمُوْسٰٓى اِنَّ الْمَلَاْءَ يَاْتَمِرُوْنَ بِكَ لِيَقْتُلُوْكَ فَاخْرُجْ اِنِّيْ لَكَ مِنَ النّٰصِحِيْنَ○ فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَّتَرَقَّبُ.

(سورۃ القصص)

وہ ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑے ہوئے آئے، کہنے لگے اے موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اہل دربار آپ کے متعلق مشورہ کررہے ہیں کہ آپ کو قتل کردیں سو آپ چل دیجئے میں آپ کی خیر خواہی کررہا ہوں۔ پس موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) وہاں سے نکل گئے خوف اور وحشت کی حالت میں۔

ظاہر ہے کہ سیدنا حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خبر دینے والا پبلک کا ایک معمولی آدمی ہے، حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کی خبر مان لی، جو بلاشبہ ایک فرد کی روایت تھی جماعت کی نہ تھی اور اس سے اثر بھی لیا، قلب پر تو خوف کا اور ظاہر پر خروج کا۔ فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا اس خبر فرد کو موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مانا اور اس سے اثر اس لئے لیا کہ راوی میں کوئی طعن مطاعن روایت میں سے محسوس نہیں کیا۔

چنانچہ اسی نے اپنی روایت کی توثیق خود یہ کہہ کر کی کہ اِنِّيْ لَكَ مِنَ النّٰصِحِيْنَ (میں آپ کے خیر خواہوں میں سے ہوں) اس کا حاصل یہ ہوا کہ میں یہ خبر ہوائے نفس یا کسی کے بہکائے سکھائے سے غلط نہیں دے رہا ہوں بلکہ آپ کا خیر خواہ ہوں اور مخلصانہ طریق پر مطلع کرنے آیا ہوں۔ ظاہر ہے کہ اوصافِ راوی کے سلسلہ میں سب سے بڑا وصف بے لوثی ہے، جس سے خبر کی پوزیشن صاف ہوتی ہے۔

پس شخص واحد روایت کرے جو پیغمبر نہیں، اور پیغمبر اس کی روایت کو قبول کر کے اس سے اثر لے یعنی غیر نبی کی روایت کو مان لے تو کیا اس سے بھی بڑھ کر خبر فرد کے ثبوت اور اس کی حجیت کے معتبر ہونے کا کوئی اور ثبوت ہوسکتا ہے؟ کہ وہ غیر نبی کی خبر ہو اور نبی کی قبول کردہ ہو، حالاں کہ نبی کی ثقاہت وعدالت کے سامنے غیر نبی کی ثقاہت وعدالت کوئی چیز ہی نہیں، سمندر اور قطرہ کی بھی نسبت نہیں، لیکن پھر بھی فردِ واحد کی روایت اس لئے مان لی گئی کہ روایت اصولِ روایت کے مطابق تھی۔ راوی متہم نہ تھا، مجروح نہ تھا اور ہوائے نفسانی سے خبر نہیں دے رہا تھا۔

بہر حال خبر فرد کا ثبوت قرآن نے اس طرح سے نہیں بلکہ مختلف اندازوں سے پیش کیا، ملائکہ کی نوع سے لے کر انبیاء تک اور انبیاء کی نوع سے لے کر غیر انبیاء کی نوع تک کی نظیریں اس بارے میں پیش کیں، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ خبر واحد کی اس قسم خاص (خبر فرد) کے اثبات میں قرآن کو بہت زیادہ اہتمام ہے۔ گویا منکرین حدیث کے برعکس اور علی الرغم قرآن اس خبر کے اثبات پر زیادہ زور دے رہا ہے، جس سے منکرین زیادہ گریزاں ہیں یعنی خبر فرد جسے وہ قابل التفات بھی سمجھنا نہیں چاہتے، اگر کسی حد تک کچھ مانتے ہیں تو خبر متواتر کو کچھ مان لیتے ہیں، جس کے لئے قرآن نے اپنی کوئی خصوصی نص بھی پیش نہیں کی صرف اپنے کو پیش کر دیا ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ منکرین حدیث دراصل منکرین قرآن بلکہ دشمنانِ قرآن ہیں اور یہ بھی کہ قرآن ان کا دشمن اور ان سے گریزاں ہے۔ وہ اگر خبر فرد کو بالکل ہی نسیاً منسیاً کر دینا چاہتے تھے تو قرآن نے اسی کو اپنی آیتوں کے عددی تواتر سے ثابت کیا اور وہ متواتر کو ماننا چاہتے تھے تو اس کے اثبات کا کچھ زیادہ اہتمام نہیں کیا۔ بہر حال خبر فرد کے سلسلۂ روایت میں کچھ خصوصی اہمیت ہے، جس کی طرف قرآن حکیم نے کئی کئی اندازوں سے توجہ دلائی۔

فاسق کی خبر کی شرطِ قبول

حتیٰ کہ قرآن حکیم نے خبر فرد کے اثبات میں اسی پر بس نہیں کر دی کہ ملائکہ، انبیاء کی خبروں کے ہی نظائر پیش کر دیئے ہوں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر یا یوں کہنا چاہئے کہ اور زیادہ تنزل کر کے فاسق کی خبر فرد کا بھی اعتبار کر لیا اور اسے بھی کلیۃً رد نہیں کیا، شرط البتہ تبیین و تحقیق کی لگا دی کہ تحقیق اور چھان بین کے بعد اسے بھی قبول کر سکتے ہو۔ چنانچہ ارشاد فرمایا:

يَـٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ ۢ بِـنَـبَاٍ فَـتَبَـيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا ۢ بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِيْنَ ○

ترجمہ: اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو، ایسا نہ ہو کہ نادانستگی میں کسی قوم پر تم مصیبت ڈھاؤ اور پھر اپنے کیے پر پچھتاؤ۔

اس سے واضح ہے کہ شخص واحد کی خبر اس کے فاسق ہونے کے باوجود بھی معتبر اور حجت ہونے

کی شان رکھتی ہے بشرطیکہ تحقیق میں آجائے اور حجت بھی ایسے اہم معاملات میں جن کے بگڑ جانے کی صورت میں ندامت اٹھانی پڑے، جو کسی اہم اور بڑے ہی معاملہ کی شان ہوتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ شخص واحد کی خبر بھی قرآنی اصول پر قابلِ رَد یا غیر معتبر نہیں بلکہ تبیین و تحقیق کے بعد معتبر اور بڑے بڑے معاملات میں حجت ہو جاتی ہے، جس پر دیانتاً معاملہ کا فیصلہ ہو جاتا ہے، روکا اگر گیا ہے تو قبل از تحقیق اس پر عمل کرنے سے، نہ کہ مطلقاً، ورنہ یوں کہا جاتا کہ فاسق اگر کوئی خبر لائے تو ہرگز اس کی بات کا اعتبار مت کرو، نہ یہ کہ تحقیق کے بعد اسے مان لو اور معتبر سمجھو۔

پس تحقیق کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ خبر دہندہ اور روایت کنندہ کے فسق و فجور سے اس کی خبر میں جو بے اعتباری کی گنجائش پیدا کی گئی تھی وہ ختم ہو جائے اور قابل اعتبار بن جائے، مگر خبر بہر حال ایک ہی کی رہے گی۔ اس لئے صاف ثابت ہوا کہ ایک کی روایت معتبر اور معاملات میں حجت ہے۔ اب اگر خبر دینے والا فردِ فاسق بھی نہ ہو بلکہ غیر متہم، غیر مجروح ہو جیسے رَجُلٌ یَّسْعٰی کی خبر تو وہ بلا تبیین بھی اس اصول سے قابل قبول بن سکتی ہے، اور اگر راوی غیر مجروح ہونے کے ساتھ ساتھ عادل و متقی، متدین اور امین بھی ہو جیسے ملائکہ و انبیاء اور صلحاء تو اس اصول پر اس کی بلا واسطہ خبر کو معتبر ماننے کے لئے قطعاً تبیین و تحقیق کی ضرورت نہیں رہنی چاہئے، لیکن اگر وسائط کی وجہ سے اس پر بھی تحقیق و تبیین کر لی جائے تو پھر تو یہ خبر بطریق اولیٰ واجب الاعتبار بن جائے گی، مگر بہر صورت رہے گی خبر فرد ہی۔ اس لئے خبر فرد جسے خبر غریب بھی کہتے ہیں قرآن کی رو سے معتبر اور حجت ثابت ہوگی، گو اس کی حجیت درجۂ ظن ہی کی حد تک ہو کہ ظنیات بھی شرعاً حجت اور معاملات میں قانوناً مؤثر ہوتے ہیں، کیوں کہ ظنیت کے معنی وہمیات کے نہیں بلکہ صرف اس کے ہیں کہ خبر پر وثوق و اعتماد کے ساتھ جانب مخالف کا احتمال بھی باقی رہے، نہ یہ کہ اصل خبر بے اعتبار اور قابل رَد ہو جائے۔

البتہ اس کے ساتھ اگر اس راویٔ واحد کی روایت کی جو ثقہ اور عادل ہے تحقیق بھی کر لی جائے یعنی اس خبر کے متابعات و مؤیدات اور شواہد و قرائن بھی فراہم ہو جائیں تو پھر اسی خبر فرد سے ظن اس حد تک بھی ہو سکتا ہے کہ وہ یقین کی سرحد سے جا ملے۔ اور ایسی خبر اگر قطعیت کے ساتھ درجۂ یقین تک نہ پہنچے گی تو شبہ یقین تک ضرور پہنچ جائے گی۔ جس کا نام اصطلاح میں غلبۂ ظن ہے۔ سو ایسی خبر

اصول و آئین کی رو سے نہ روکی جا سکتی ہے نہ غیر معتبر ٹھہرائی جا سکتی ہے، جب کہ قرآن کریم خبر فرد کے سلسلہ میں ایک فاسق کی خبر کو بھی کلیۃً غیر معتبر نہیں ٹھہراتا بلکہ بعد تبیین اسے معتبر قرار دیتا ہے، تو ایک ثقہ اور عادل کی خبر کو اس قرآنی اصول کی روشنی میں کیسے رَد کیا جا سکتا ہے؟

اس لئے خبر فرد اور اس کی حجیت کا ثبوت آیاتِ بالا سے بہت کافی وضاحت کے ساتھ ہو جاتا ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خبر فرد کی حجیت کا منکر ان ساری آیتوں کا منکر ہے جسے بلا شبہ منکر قرآن کہا جائے گا۔ اور نہ صرف منکر قرآن بلکہ تمام کتبِ سماویہ اور تمام اخبارِ ملائکہ و انبیاء کا منکر ثابت ہوگا۔ عیاذاً باللہ تعالیٰ۔

تمام اقسامِ حدیث کا مأخذ قرآن کریم ہی ہے

بہر حال عدد کے لحاظ سے جب کہ یہ چار قسمیں حصر کے ساتھ اساسی اور معیاری ثابت ہوئیں، تو اس کا قدرتی مقتضایہ ہے کہ اس نوع کی بقیہ اقسام ان چار قسموں کی فروع ہوں اور ان کے ثبوت کے ضمن میں خود بھی ثابت شدہ سمجھی جائیں، وجہ یہ ہے کہ سلسلۂ سند میں راویوں کی قلت و کثرت کا وہ عدد جس سے حدیث کی بنیادی قسمیں بنتی ہیں ایک سے شروع ہو کر چار ہی پر ختم ہو جاتا ہے اور چار ہی اساسی قسمیں بن جاتی ہیں جیسا کہ ابھی گذرا کہ ایک ایک راوی کی روایت ہو تو خبر غریب، دو دو کی ہو تو خبر عزیز، تین تین کی ہو تو خبر مشہور اور تین و چار کی قید سے بالاتر ہو کر اتنے ثقہ اور عادل راویوں سے منقول ہو کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہو جانا عادتاً محال ہو تو خبر متواتر ہے۔ حدیث کی یہی چار قسمیں بلحاظِ عددِ رواۃ تمام اقسام کی جڑ بنیاد ہیں۔

چار سے زیادہ والی روایت ہو تب بھی انہی چار کی فرع ہوگی اور ایک سے کم والی روایت ہو تب بھی ان ہی چار کی شاخ کہی جائے گی۔ کیوں کہ یا وہ چار پر اضافہ ہوگا یا چار کا نقصان، دونوں صورتوں میں نسبت ان چار ہی سے باقی رہے گی، جس سے یہ کمی بیشی پہچانی جائے گی۔ مثلاً اگر راویوں کا عدد چار سے بڑھ جائے اور اوپر سے نیچے تک جماعتیں روایت کریں تو وہ تواترِ طبقہ ہو جائے گا، جو قرآن کریم کی روایت کی شان ہے، مگر یہ خبر متواتر ہی کی ایک نوع اور قسم کہلائے گی، خبر

متواتر سے الگ کوئی مستقل قسم نہ ہوگی، کیوں کہ کسی شئے پر اضافہ اس شئے ہی کا تتمہ کہلاتا ہے، جو اس کے تابع ہوتا ہے نہ کہ اس سے الگ مستقل نوع۔

اسی طرح ان روایتوں میں سے ایک ایک راوی والی روایت میں سے اگر کہیں ایک سے بھی عدد گھٹ جائے، جس ایک سے خبر غریب بنتی تھی تو وہ روایت رتبہ میں خبر غریب سے کم سہی مگر خبر غریب ہی کی شاخ کہلائے گی، مثلاً اگر ابتداءِ سند میں (جو ہماری جانب ہے) ایک راوی کم ہو جائے تو وہ حدیث معلق کہلائے گی۔ انتہاءِ سند میں (جو صحابہ کی جانب ہے) ایک راوی گھٹ جائے تو وہ مرسل کہلائے گی اور درمیان میں سے گھٹ جائے تو معضل کہلائے گی، مگر یہ تینوں قسمیں خبر غریب ہی کی شاخ شمار ہوں گی، کیوں کہ یہ سب وہی ایک راوی والی روایتیں ہیں جن میں کہیں کہیں ایک سے بھی عدد گھٹتا گیا ہے۔

پس مذکورہ بالا چار کے عدد پر اضافہ سے پیدا شدہ قسم متواتر کی قسم ہوگی اور ایک کی کمی سے پیدا شدہ قسم غریب کی قسم ہوگی۔ اس لئے جو ماخذ خبر غریب اور خبر متواتر کا ہوگا وہی ان فروعی اقسام کا بھی ہوگا، کیوں کہ یہ نئی اقسام نہیں بلکہ وہی خبر غریب اور خبر متواتر ہیں جن میں فرق اگر ہوا ہے تو عدد کی قلت و کثرت کی وجہ سے صفات اور احکام کا ہوا ہے، خبر کی ذات کا نہیں ہوا، ذات خبر کی وہی کی وہی ہے جسے غریب یا متواتر کہا گیا تھا اور یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ خبر غریب اور متواتر اور عزیز و مشہور کا ماخذ قرآن ہے، تو ان کی فروعات کا ماخذ بھی قرآن ہی ہوگا جب کہ یہ فروعات ذات سے صفاتی فرق سے بعینہٖ وہی اصل ہیں، اس لئے بے تکلف دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ عددِ رواۃ کی قلت و کثرت سے پیدا ہونے والی تمام اقسامِ حدیث قرآن سے ثابت ہیں۔ بالخصوص جب کہ یہ قسمیں بجنسہٖ وہی اصل قسمیں ہیں فرق ذات کا نہیں صرف شئون و صفات کا ہوا ہے۔

اوصافِ رواۃ کے اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں

پھر قرآن کریم نے اسی پر بس نہیں کی کہ عددِ رواۃ کے لحاظ ہی سے حدیث کی اساسی قسموں پر روشنی ڈالی ہو بلکہ حدیث کی ان بنیادی قسموں کی طرف بھی اصولاً راہ نمائی کی ہے، جو راویوں کے لحاظ سے نہیں بلکہ ان کے اوصاف کے لحاظ سے پیدا ہوتی ہیں اور اپنی نوع کی بقیہ اقسام کے لئے معیار

ومنشاء کی حیثیت رکھتی ہیں، چنانچہ حدیث کی دوسری تقسیم اوصافِ رواۃ کے لحاظ سے کی جاتی ہے اور انھی اوصاف کے معیار سے راوی کے ثقہ، غیر ثقہ، معتبر، غیر معتبر اور پھر اعتبار کے متفاوت درجات اعلیٰ وادنیٰ کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔سوان اوصاف کی بنیادیں بھی قرآن کریم ہی نے قائم کی ہیں جیسا کہ عددی روایتوں میں راویوں کی معیاری تعدادیں بھی قرآن ہی نے متعین کی تھیں۔

دو اصولی صفات عدالت اور ضبط

چنانچہ پہلے اس پر غور کیجئے کہ راوی کے وہ تمام اوصاف جو بلحاظِ روایت اس کی قبولیت کا معیار بن سکتے ہوں دو اصولی صفات کی طرف راجع ہوتے ہیں، عدالت اور ضبط۔ اگر روایت کے راوی عادل ہوں جن میں عدالت کا فقدان یا نقصان نہ ہو اور ادھر وہ ضابط ہوں، جن میں حفظ وضبط اور تیقظ و بیداری کا نقصان یا فقدان نہ ہو اور قلتِ عدالت وضبط سے جو کمزوریاں راوی کو لاحق ہوتی ہیں، جن کی تفصیل آگے آتی ہے، ان سے راوی پاک ہوں اور ساتھ ہی سند مسلسل اور متصل ہو تو وہ روایت صحیح لذاتہٖ کہلائے گی جو اوصافِ راوی کے لحاظ سے روایت کا اعلیٰ مرتبہ ہے، کیوں کہ اس میں عدالت وضبط مکمل طریق پر موجود ہے جو راویوں کو ثقہ اور معتبر ثابت کرتا ہے۔ اس لئے اس دائرہ میں حدیث کی یہ قسم بنیادی اور اساسی کہلائے گی اس کے بعد جو قسم بھی پیدا ہوگی وہ ان اوصاف کی کمی بیشی اور نقصان یا فقدان سے پیدا ہوگی، اس لئے وہ اسی خبر کی فرع کہلائے گی۔

نقصان وفقدانِ عدالت

مثلاً اگر راوی ساقط العدالت ہو تو اس نقصانِ عدالت یا فقدانِ عدالت سے پانچ اصولی کمزوریاں پیدا ہوتی ہیں، جنھیں مطاعن حدیث کہا جاتا ہے، کذب، تہمت کذب، فسق، جہالت، بدعت، یعنی راوی کاذب ہو، یا کذب کی تہمت لئے ہوئے ہو، یا فاسق ہو، یا جاہل، یا نادان ہو یا بدعتی ہو تو کہا جائے گا کہ وہ عادل نہیں، اس لئے اس کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں۔

نقصان وفقدانِ ضبط

اسی طرح اگر راوی ضابط نہ ہو تو اس نقصانِ حفظ یا فقدانِ حافظہ سے بھی پانچ ہی کمزوریاں پیدا

ہوتی ہیں، جو روایت کو بے اعتبار بنا دیتی ہیں۔ فرطِ غفلت، کثرتِ غلط، مخالفت ثقات، وہم، سوءِ حفظ۔ یعنی غفلت شعار اور لا ابالی ہو، جس میں تیقظ اور احتیاط اور بیدار مغزی نہ ہو، یا کثیر الاغلاط ہو، یا ثقہ لوگوں سے الگ نئی اور مخالف بات کہتا ہو، یا وہمی ہو، اسے خود ہی اپنی روایت میں شبہ پڑ جاتا ہو، یا حافظہ خراب ہو یا بات بھول جاتا ہو، تو کہا جائے گا کہ یہ راوی ضبط وحفظ کا مضبوط نہیں، اس لئے اس کی راویت کا کچھ اعتبار نہیں۔ لیکن اس نقصانِ عدالت وضبط یا ان دس مطاعن کے درجات ومراتب ہیں، اگر ان صفاتِ عدل وضبط میں کوئی معمولی سی کمی ہو، مگر روایت کے اور طریقوں اور سندوں کی کثرت سے ان کمزوریوں کی تلافی ہو جائے، تو اس حدیث کو صحیح لغیرہٖ کہیں گے اگر یہ تلافی اور جبر نقصان نہ ہو اور وہ معمولی کمزوریاں بدستور قائم رہ جائیں، تو حدیث حسن لذاتہٖ کہلائے گی، اگر اس حالت میں بھی کثرتِ طرق سے تلافیٔ نقصان ہو جائے تو حدیث حسن لغیرہٖ کہلائے گی اور اسی نسبت سے اس کے اعتبار اور حجیت کا درجہ قائم ہوگا۔

صحیح لذاتہٖ بلحاظ اوصافِ رواۃ

پس اوصافِ رواۃ کے لحاظ سے حدیث کی چار اساسی قسمیں نکل آئیں۔ صحیح لذاتہٖ، صحیح لغیرہٖ، حسن لذاتہٖ، حسن لغیرہٖ۔ اور ان میں بھی بنیادی قسم صحیح لذاتہٖ ہے، جو اپنے دائرہ میں سب سے اونچی قسم ہے۔ بقیہ تین قسمیں اسی میں کمی آجانے سے بن جاتی ہیں۔ جیسے عددی روایتوں میں بنیادی قسم متواتر تھی اس میں کمی اور کمزوری آجانے سے بقیہ تین قسمیں بن جاتی ہیں۔

پھر ان تین قسموں میں مطاعن کی کمزوریوں میں سے کوئی کمزوری اگر اور زیادہ بڑھ جائے تو حدیث ضعیف کی اور قسمیں پیدا ہو جائیں گی۔

مثلاً اگر عدالت کی کمی کذبِ راوی سے ہو تو وہ حدیث موضوع کہلائے گی۔ تہمت کذب سے ہو تو متروک، جہالتِ راوی سے ہو تو مبہم، یا مثلاً ضبطِ راوی میں کمی کی وجہ سے فرطِ غفلت، یا کثرتِ غلط، یا مخالفتِ ثقات کے مطاعن پیدا ہو جائیں تو حدیث شاذ کہلائے گی، مگر یہ ساری قسمیں اگر غور کیا جائے تو انھی تین مذکورہ قسموں، بلکہ ایک ہی بنیادی قسم صحیح لذاتہٖ میں کمی اور کمزوری آجانے اور اس کمزوری کے متفاوت مراتب نمایاں ہو جانے سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس لئے ان سب کو اسی ایک

اونچی قسم کی شاخیں کہا جائے گا۔ اس لئے جو مأ خذ اس ایک قسم کا ہوگا وہی ان سب کا بھی ہوگا اور یہ ایک حقیقت ہے کہ خبر صحیح لذاتہٖ کا مأ خذ قرآن کریم ہے، اول تو خود قرآن کی روایت ہی صحیح لذاتہٖ ہے، اس لئے بھی صحیح لذاتہٖ کا مأ خذ قرآن ہی ثابت ہوگا، پھر قرآن ہی نے صحیح لذاتہٖ کی شرائط وصفات کا قانون وضع کیا ہے، اس لئے بھی وہی مأ خذ ہے۔

چنانچہ روایت کے راویوں کے ان دونوں بنیادی اوصاف عدالتؔ وضبطؔ کو خبر کے رَدّ وقبول کا معیار قرآن ہی نے قرار دیا ہے، جو صحیح لذاتہٖ کی جوہری حقیقت ہے، کیوں کہ قرآن نے اوصافِ رواۃ کی یہ دو بنیادی شانیں عدالتؔ وضبطؔ شہادت میں قائم کی ہیں۔ اور ہم سابق میں عرض کر چکے ہیں کہ شہادت درحقیقت روایت ہے، اس لئے خبر شہادت کے لئے مشاہد میں عدلؔ وضبطؔ کی قید درحقیقت جنس خبر کے راوی میں قید لگائے جانے کے مترادف ہے، کیوں کہ خبر ہونا دونوں جگہ قدرِ مشترک ہے یہ الگ بات ہے کہ شہادت قانونی خبر ہے، تو اس کے راوی میں عدالت وضبط بدرجۂ کمال ہونا چاہئے اور روایت محض دیاناتی خبر ہے، تو اس میں ان اوصاف کی کمی بیشی بھی حسبِ تفاوتِ مراتب قابل قبول ہے، لیکن نفس خبر کے لئے بہر حال راوی کا عادل وضابط ہونا ضروری ہے۔ سو قرآن حکیم نے شہادت کے لئے عدالت کی شرط تو اس آیت میں لگائی:

وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ.

ترجمہ: اور دو عادل لوگوں کو اپنے میں سے گواہ بنالیا کرو اور شہادت قائم کرو۔

اس سے شاہد کی شہادت کے قبولیت کا معیار عدالت نکلا، جو درحقیقت خبر کے قبول کا معیار ہے۔ شہادت کے لئے دوسری شرط قرآن نے حفظ وضبط ذکر کی کہ شاہد کا حافظہ بھی متہم نہ ہو، جس کا اصطلاحی لقب ضبط ہے۔ فرمایا گیا:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ یَكُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدَاهُمَا الْاُخْرٰی. (الآیۃ)

ترجمہ: اور گواہ بنالیا کرو مردوں میں سے دو کو، اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم پسندیدہ سمجھو، گواہوں میں سے کہ ایک ان میں بھول جائے تو دوسری یاد دلائے۔

حاصل یہ ہوا کہ گواہوں میں اگر عورت ہو تو عورت کے لئے ایک مرد کی جگہ دو کی قید اس لئے رکھی گئی کہ ایک سے بھول چوک ہو جائے جو عورت میں بوجہ معاملات میں زیادہ دخیل اور بارسوخ نہ ہونے اور عدالتی کاموں سے سابقہ کم پڑنے کے زیادہ محتمل ہے، تو دوسری یاددہانی کا فرض انجام دے تاکہ شہادت اور روایتِ واقعہ میں نسیان سے غلطی نہ ہونے پائے، جس سے معاملہ بگڑ جائے۔

اس سے واضح ہے کہ راوی شاہد میں بھول چوک کا غالب احتمال ہوتے ہوئے اس کی شہادت و روایت معتبر نہیں رہتی، جب تک کہ اس احتمالِ نسیان کی تلافی کی صورت پیدا نہ ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ جب احتمالِ نسیان بھی روایت کو مخدوش کر دیتا ہے تو خود نسیان کی صورت میں تو شہادتِ روایت کا اعتبار ہی کیا باقی رہ سکتا ہے۔ اس سے یہ اصول نکل آیا کہ راوی یا شاہد ناقص الحفظ اور قلیل الضبط ہو تو اس کی روایت و شہادت معتبر نہیں ہو سکتی جس سے مطاعن حدیث کے دو بنیادی وصفوں پر روشنی پڑ گئی کہ وہ ضدِ عدالت یعنی ظلم ہے جسے فسق و فجور کہتے ہیں اور ضدِ حفظ یعنی نسیان ہے۔ پس یہ دونوں وصف جس درجہ میں بھی راوی میں ہوں گے اس کی روایت مخدوش ہو جائے گی۔ باقی آیت کریمہ میں دفعِ نسیان کی حد تک عورت کی تخصیص اس لئے نہیں کی گئی کہ مرد کے لئے روایت میں نسیان اور بھول چوک قابل اعتراض یا مطاعن روایت میں سے نہیں، بلکہ اس لئے کہ عورت میں اس قسم کے نسیان کا مظنّہ غالب ہے، جب کہ عادۃً اسے ایسے عدالتی کاموں میں پڑنے کی نوبت شاذ و نادر ہی آتی ہے اور ساتھ ہی اس کا معاملاتی فہم بھی اتنا اونچا نہیں کہ بلا امداد غیرے قابل اعتماد ہو۔ سو یہ تخصیص واقعہ کی خصوصیت ہوئی، اصول میں تخصیص نہیں ہوئی۔

نیز جب مرد کے لئے مِمَّنْ تَرْضَوْنَ کی قید لگا دی گئی جس سے شاہد کے ساتھ طالبِ شہادت کی رضا ضروری ٹھہری اور ظاہر ہے کہ شاہد مرضی و پسندیدہ وہی ہو سکتا ہے جو شرائط شہادت یعنی حفظ و ضبط میں کمزور اور متہم نہ ہو، اس لئے عورت کے لئے بوجہ مذکور اگر حفظ و ضبط صراحۃً ذکر کیا گیا تو مرد کیلئے بعنوانِ رضا اس کا تذکرہ فرمایا گیا۔ اس لئے اس اصول سے جو آیتِ کریمہ سے نکلا شہادت کیلئے اور جب کہ شہادت ہی خبر ہے تو خبر و روایت کیلئے خواہ اس کا راوی مرد ہو یا عورت، ضبط و حفظ کا وجود ضروری ہے اور یہ کہ نسیان یا قلبِ حفظ روایت کے حق میں طعن اور سقوطِ اعتبار کا سبب ہے۔

ادھر راوی کے لئے عدالت پہلی آیت سے ثابت ہو چکی ہے تو دونوں آیتوں کے مجموعہ سے خود

بخود نکل آیا کہ قرآنی اصول پر نا قابل رَدِ شہادت اور واجب التسلیم روایت وہی ہو سکتی ہے، جس کے راوی عادل وضابط ہوں اور ان میں نہ ضعفِ حفظ ہو نہ ضعفِ عدالت، بس ایسی ہی روایت کا نام محدثین کی اصطلاح میں صحیح لذاتہٖ ہے۔ خواہ اسے ایک راوی روایت کرے یا دو، یا تین، یا اس سے زیادہ۔ اس لئے حدیث صحیح لذاتہٖ اوصافِ رواۃ کے لحاظ سے اساسی اور بنیادی قسم ثابت ہوئی، جس کی بنیاد قرآن عزیز نے رکھی اور اس کے راوی کے اوصاف عدالت وضبط مشخص کیے۔

قرآن نے عدالت وضبط کے ساتھ ان کے نقصان وفقدان سے پیدا ہونے والی دس کمزوریوں کی وضاحت کردی ہے

اس سے بڑھ کر مزید تدبر کیا جائے تو واضح ہوگا کہ قرآن نے اوصافِ رواۃ کے سلسلہ کے صرف یہ دو بنیادی وصف ہی بیان نہیں کر دیئے جن کا نام عدالت وضبط ہے، بلکہ ان کے نقصان و فقدان سے جو دس مطاعن روایت پیدا ہوتے ہیں ان کی طرف واضح اشارے فرما دیئے ہیں۔ چنانچہ قرآن حکیم کی سند بیان کرتے ہوئے حق تعالیٰ نے اس کے ابتدائی رجال پر روشنی ڈالی کہ خود حق تعالیٰ سے قرآن کی روایت کرنے والے تو جبرئیل امین ہیں اور ان سے حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم روایت فرما رہے ہیں، اس سلسلۃ الذہب کی کڑیوں اور ان کے اوصاف پر روشنی ڈالتے ہوئے قرآن نے فرمایا:

اِنَّـهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ٥ ذِیْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِی الْعَرْشِ مَكِيْنٍ ٥ مُّطَاعٍ ثَمَّ اَمِيْنٍ ٥ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُوْنٍ ٥ وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِيْنِ ٥ وَمَا هُوَعَلَى الْغَيْبِ بِضَنِيْنٍ ٥ وَمَا هُوَبِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيْمٍ ٥

ترجمہ: یہ قول ہے رسولِ کریم (جبرئیلؑ) کا جو قوت والا ہے، عرش والے کے نزدیک ذی مرتبہ ہے، اسکی اطاعت کی جاتی ہے، وہ امانت والا ہے اور تمہارا ساتھی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) مجنون نہیں ہے، اس

نے جبریلؑ کو افق میں دیکھا ہے اور وہ غیب کے بارے میں بخیل نہیں ہے اور نہ وہ قول ہے شیطانِ رجیم کا۔

رسولِ کریم سے جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں، جنھوں نے قرآن کے ساتھ تقول کیا اور رسولِ اکرم کو پڑھ کر سنایا۔ پس جبرئیل راویٔ اول ہیں۔ قرآن نے یہ نہیں کہا کہ چوں کہ جبرئیلؑ فرشتہ ہیں تو ان کی ملکیت کی وجہ سے اس روایت کو واجب التسلیم سمجھو، گویا ان کی بزرگی کا دباؤ مان کر روایت کو مانو، نہیں! بلکہ ان کی روایت کو بھی اصولِ روایت پر پرکھ کر ہی واجب القبول ہونے کا حکم کیا گیا ہے۔ چنانچہ جبرئیلؑ سے متعلق بیان فرمودہ اوصاف میں خصوصیت سے جو اوصاف قبولِ روایت سے متعلق ہیں وہ تین ہیں:

رسول، کریم، امین یعنی رسالت، کرامت، امانت اور انہی تین وصفوں سے چوں کہ دسوں مطاعن حدیث منفی ہو جاتے ہیں اس لئے جبرئیلؑ کی روایت واجب القبول ہوئی، نہ کہ محض فرشتہ ہونے کی وجہ سے۔ چنانچہ غور کیا جائے تو رسالت کی حقیقت علم ہے کیوں کہ نبوت کی بنیاد ہی علم پر ہے اس لئے رسالتِ الٰہی درحقیقت علمِ الٰہی ہے، اور جب کہ علم کی ضد جہل ہے تو جبرئیل امین کو رسول کہنے سے جہالت ان میں منفی ہوگئی، جو دس مطاعن روایت میں سے ایک ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ رسالت ہی شریعت ہے، جس کے لئے اتباع وانقیاد ضروری ہے۔

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا.

ترجمہ: پھر ہم نے کر دیا ہے تمہیں (اے پیغمبرؐ) امر کی شریعت پر، سو آپ اس کا اتباع کیجئے۔

اور متبع بھی متبدع نہیں ہو سکتا، اس لئے رسالت ہی کے لفظ سے بدعت بھی منفی ہو جاتی ہے۔ پھر جہالت ہی کا ایک شعبہ مخالفتِ ثقات بھی ہے، کیوں کہ جس روایت کو بہت سے ثقہ لوگ روایت کر رہے ہوں اور ایک شخص ان سب کے خلاف بالکل نئی بات کہے تو اسے حقیقت نہیں مخالفتِ حقیقت کا نام دیا جائے گا، اور راوی کا وہم کہا جائے گا، جو علم کی قسم نہیں جہل کی اقسام میں سے ہے۔ اس لئے رسالت کے لفظ سے جب جہالت منفی ہوئی تو مخالفتِ ثقات بھی منفی ہوگئی اور اسی طرح وصفِ رسالت سے تین مطاعن روایت منفی ہوئے جہالت، بدعت، مخالفتِ ثقات۔ جبرئیلؑ کی دوسری صفت کریم بیان کی گئی ہے، کرامت کے لئے حسبِ نصِ قرآنی تقویٰ لازم ہے۔

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ.

ترجمہ: تم میں سب سے زیادہ کرامت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔

اور تقویٰ کے معنی حسبِ ارشادِ قرآنی دین کے معاملہ میں تذکر، ملکۂ یادداشت، ذکر اور تیقظ کے ہیں۔

اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَo

ترجمہ: جو لوگ تقویٰ اختیار کرتے ہیں، جب انھیں کوئی جماعت شیطانوں کی چھو دیتی ہے تو وہ بیدار ہو جاتے ہیں اور اچانک دیکھنے لگتے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ کریم و متقی یعنی ذاکر و متذکر کبھی غافل، وہمی، سیٔ الحفظ اور کثیر الاغلاط نہیں ہوسکتا، ورنہ وہ ذاکر ہی کیا ہوا؟ اس لئے صفتِ کرامت سے فرطِ غفلت، وہم، سوءِ حفظ اور کثرتِ غلط منفی ہو گئے، پھر تقویٰ کی ضد فسق و فجور ہے، چنانچہ عرفِ شرع اور لغت میں متقی کا مقابل فاسق آتا ہے، اس لئے جو کریم ہو کر متقی ہوگا وہ کبھی فاسق نہیں ہوسکتا، تو کریم ہی کے لفظ سے فسق کی صفت بھی منفی ہوگئی اس لئے صفتِ کرامت سے فرطِ غفلت، کثرتِ غلط، وہم، سوءِ حفظ اور کثرتِ فسق چاروں مطاعنِ حدیث منفی ہوئے۔

تیسری صفت امین بتائی گئی جو روایت کے بارے میں اصلِ اصول ہے، امانت ضدِ خیانت ہے اور خیانت فی الروایت کے افراد میں سے کذب اور تہمتِ کذب کا ہونا واضح ہے، اس لئے امانت سے کذب اور تہمتِ کذب کی صفت منفی ہوگئی۔ پس تین مطاعن جہالت، بدعت، مخالفتِ ثقات، تو صفتِ رسالت سے منفی ہوئے، پانچ مطاعن فرطِ غفلت، کثرتِ غلط، وہم، سوءِ حفظ اور فسق صفتِ کرامت سے منفی ہوئے اور دو مطاعن کذب اور تہمتِ کذب، صفتِ امانت سے منفی ہوئے۔ اس طرح حدیث کے مطاعنِ عشرہ کی جبرئیلؑ سے نفی ہوگئی۔

ادھر مثبت انداز میں انھیں ذی قوۃ کہا گیا کہ وہ کسی سے دبنے والے نہیں کہ دب کر کچھ کا کچھ کہہ دیں اور جان بوجھ کر دباؤ سے روایت کو غلط کر دیں۔ پھر عند ذی العرش مکین کہا گیا۔ اگر مکین کے معنی مقیم کے ہیں تو حاصل یہ ہوا کہ عرش والے خدا کے پاس رہتے ہیں، انھیں اس سے غایت درجہ قرب ہے، بُعد کا نشان نہیں، اس لئے ان کا قول بلحاظ روایت بھی محفوظ ہے اور بلحاظ سماع

بھی محفوظ ہے، نہ سننے میں غلطی، نہ کہنے اور روایت کرنے میں کوئی ادنیٰ قصور، جس کو محدثین کی اصطلاح میں تحمل اور اداء کہتے ہیں، یعنی تحمل روایت بھی مضبوط اور اداءِ روایت بھی مضبوط، اس سے محدثین کے ان دو اصولوں (تحمل اور اداء) کا مأخذ بھی قرآن ہی سے ثابت ہوا۔ اور اگر مکین کے معنی ذی عزت کے لئے جائیں تو حاصل یہ ہوگا کہ وہ عنداللہ باعزت اور بارتبہ ہیں، بارگاہِ حق میں ان کا احترام ہے، سو ایسا مقبولِ خداوندی روایت میں کتر بیونت کیسے کرسکتا ہے؟

پھر انھیں **مطاع** کہا گیا جس سے ان کی مقبولیتِ عامہ واضح کی گئی، جس سے ان کی روایت کا کمالِ احترام نمایاں ہوتا ہے، گویا وہ اوران کی بات اس درجہ مقبول ہے کہ ملائکہ کا عالم ان کی بات سننے کے اشتیاق میں رہتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عنداللہ وعندالخلق ان کی محبوبیت ومقبولیت واضح کردی گئی، جس سے راویٔ قرآن کی ذاتی پوزیشن بھی نمایاں ہوگئی اور روایت کے سلسلہ کے اوصاف بھی واضح ہوگئے اور ساتھ ہی ان اوصاف کی اضداد بھی منفی ہوگئیں۔ تو ثابت ہوگیا کہ قرآن کی روایت جو جبرئیل امین کے ذریعہ پیغمبر تک پہنچی محض اس لئے واجب التسلیم نہیں کہ وہ فرشتہ کی روایت ہے بلکہ اس لئے بھی واجب القبول ہے کہ وہ اصولِ روایت پر پوری اتر رہی ہے۔

ادھر قرآن کے دوسرے راوی حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، سو ان کی روایت کے بارے میں بھی محض یہ کہہ دینے پر اکتفاء نہیں کیا کہ وہ پیغمبر اور سرورِ انبیاء ورسل ہیں، لہٰذا ان کی روایت کو مانو۔ بے شک قبولِ روایت کے لئے یہ سب سے بڑا سبب اور محرک ہے، مگر ایسا کہہ دیئے جانے سے فنی طور پر اصولِ روایت کی روشنی میں روایت میں ثبوت نہ ہوتا، جو منکر پر بھی حجت بن سکتا۔ اس لئے مقدس راویٔ ثانی کی توثیق بھی اصولِ روایت ہی کے لحاظ سے فرمائی گئی اور چار اوصاف بیان فرمائے گئے۔ تین منفی قسم کے اور ایک مثبت قسم کا۔ منفی اوصاف یہ ہیں کہ آپ مجنون نہیں، ظاہر ہے کہ مجنون کی روایت قابل اعتبار نہیں ہوسکتی جب تک راوی عاقل نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ غیب کے علوم کی اطلاع میں بخیل نہیں، بلکہ افادۂ عامہ کا جذبہ رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ علم میں بخل ہو تو آدمی اس کے اظہار میں کتر بیونت اور قطع وبرید کرتا ہے، جس سے روایت کبھی پوری ادا نہیں ہوتی اور ناقص روایت سے مفہوم پورا نہیں ہوسکتا، جو روایت کا سب سے بڑا عیب اور از قسم خیانت ہے، مگر جو شخصیت افادی جذبہ رکھتی ہے اور اس میں علمی بخل کا نشان نہ ہو، جو اکثر اربابِ کمال میں ہوتا ہے، تو

ظاہر ہے کہ ایسی شخصیت روایت کی ادا میں ہمہ وقت کوشاں اور منہمک رہے گی اور اس سے نقصِ روایت کی غلطی کا ہو جانا ممکن نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ یہ قرآن کسی شیطانِ رجیم کا قول نہیں بلکہ مقدس پیغمبر کا قول ہے۔ شیطان سرچشمہ ہوتا ہے تمام معائب وخبائث کا اور اسکے بالمقابل پیغمبر سرچشمہ ہوتا ہے تمام محاسن وکمالات کا، جس سے پیغمبر کی جامعیتِ کمالات واضح کی گئی ہے، جو روایت کی توثیق کے لئے کافی دلیل ہے۔

چوتھا وصف فرمایا گیا ہے کہ انھوں نے جبرئیل کو افق مبین میں دیکھا ہے، یعنی آپ جس راوی سے قرآن کی روایت لے رہے ہیں اس کا مشاہدہ آپ کو حاصل ہے، جو روایت میں ایک بنیادی اور اہم مقام ہے۔ پس پیغمبر میں جامعیتِ کمالات ثابت کر کے تو تمام ان مطاعن کی نفی کر دی گئی جو جبرئیل سے کی گئی تھی اور رؤیتِ جبرئیلؑ کا ذکر کر کے روایت کی بناء مشاہدہ پر ثابت کی گئی، جو اصولِ روایت کے لحاظ سے بنیادی چیز ہے۔

روایت صحیح لذاتہ اور آیاتِ قرآنی

اس سے واضح ہو گیا کہ قرآن حکیم نے نہ صرف اوصافِ روایت کے دو بنیادی اصولوں عدالت اور ضبط ہی کو سامنے کر دیا ہے بلکہ ان دو کی ضد سے جو اوصافِ ذمیمہ اور روایت کے حق میں دس مطاعن پیدا ہوتے تھے ان کی بھی تفصیل فرما دی، بالفاظِ دیگر فن روایت کی فنی بنیادیں کھول دیں جن سے صحیح روایتوں کا آئینی وجود عمل میں آیا اور فن روایت دنیا میں ظاہر ہوا، جو اَب تک نہ تھا۔ ساتھ ہی محدثین کی جلالتِ قدر بھی واضح ہوگئی کہ انھوں نے فنِ روایت کے وہ تمام اصول نکھار کر سامنے رکھ دیئے جن کی بنیادیں قرآن نے قائم کی تھیں یعنی اتباعِ قرآن کی برکت سے ان کا ذہن ان تمام اصولِ روایت تک پہنچ گیا، جو قرآن کے نظم میں لپٹے ہوئے بطور مخفی خزانہ کے محفوظ تھے۔

ظاہر ہے کہ جب اوصافِ رواۃ کے لحاظ سے حدیث کی بنیادی قسم صحیح لذاتہ ہے، جسکے بنیادی اوصاف دو ہیں عدالت وضبط اور ان دو کے فقدان سے اسکے منفی اوصاف دس ہیں۔ فقدانِ عدالت سے پانچ۔ کذب، تہمت کذب، فسق، جہالت، بدعت۔ اور فقدانِ ضبط سے پانچ، فرطِ غفلت،

کثرتِ غلط، مخالفتِ ثقات، وہم، سوءِ حفظ اوران سب مثبت ومنفی اوصاف کوصاف صاف قرآن حکیم نے بیان ہی نہیں کیا بلکہ ان کی بنیادیں رکھیں، کسی کی عبارۃ النص میں اورکسی کی دلالت واقتضاء میں اور پھران بنیادوں پر آئی ہوئی روایتوں پر دین و دنیا کے سارے معاملات فیصل کرنے کی بنیاد رکھی، اس لئے حدیث صحیح لذاتہٖ کا انکاردرحقیقت قرآن کی سینکڑوں آیتوں کا انکار ہے، اس لئے کسی منکرحدیث کے لئے جواتباعِ قرآن کا نام نہاد مدعی ہے کم ازکم اس روایت سے انکار کی گنجائش باقی نہیں رہتی، جس کا نام صحیح لذاتہٖ ہے۔اب رہیں اس دائرہ کی دوسری انواعِ حدیث جن کی تفصیل ابھی گذری سووہ اسی صحیح لذاتہٖ سے پیدا شدہ ہیں، کیوں کہ صحیح لذاتہٖ کے راویوں کے اوصاف عدالت و ضبط میں نقصان یا فقدان سے یہ قسمیں حسبِ مراتب نقصان وفقدان بنتی ہیں، اس لئے یہ ساری قسمیں اسی صحیح لذاتہٖ کی شاخیں اورفروع مانی جائیں گی، کیوں کہ ان کا وجود ہی صحیح لذاتہ کی طرف نسبت ہوجانے سے بنتا ہے۔ چنانچہ ان کی تعریف میں اولاً اسی کا ذکرآئے گا اور کہا جائے گا کہ صحیح کے خلاف وصف کی کسی سے فلاں قسم بنی اور فلاں وصف کے نقصان سے فلاں قسم۔اورظاہر ہے کہ جب ان اقسام کا وجود بھی بلاصحیح لذاتہٖ کے ذکر کے سمجھ میں نہیں آسکتا تو یہ اسی کی کھلی علامت ہے کہ ان اقسام کا کوئی اپنا مستقل وجود نہیں بلکہ صحیح لذاتہٖ کے احوال وعوارض کے تابع ہے۔ یہ احوال وعوارض گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں تو یہ قسمیں بن جاتی ہیں ورنہ نہیں، اورظاہر ہے کہ جب ان اقسام یعنی صحیح لذاتہٖ اوراس کے رواۃ کے احوال واوصاف کا مأ خذقرآن حکیم ہے،توان توابع اورفروع کا مأ خذ بھی قرآن ہی مانا جاوے گا ورنہ ان کی ثابت شدہ تبعیت اورفرعیت باقی نہ رہے گی، جس کے معنی یہ ہیں کہ اقسام ہی باقی نہ رہیں گی۔اس لئے لامحالہ جیسے یہ وجود میں صحیح لذاتہٖ کے تابع ہیں ایسے ہی ثبوت میں بھی اسی کے تابع رہیں گی اوراس صحیح لذاتہٖ کا ثبوت قرآن سے واضح ہے، جیسا کہ ابھی تفصیل سے عرض کیا گیا، توان کا ثبوت قرآن ہی سے ثابت ہوگیا ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ تخم کا معدن توزمین ہو اورشاخوں کا معدن زمین نہ ہو۔

حدیث میں جرح وتعدیل کا معیار بھی قرآن ہے

بہر حال ہم نے جنسِ حدیث کا ثبوت آیت اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهٗ سے پیش کیا، تعدادِ رواۃ کے لحاظ سے حدیث کی چار بنیادی قسموں میں سے ایک قسم متواتر کا ثبوت مجموعۂ قرآن کی روایت اور پھر قرآن کے قرآن ہونے کی خبر سے پیش کیا، جس کے ضمن میں جنسِ حدیث اور نفسِ روایت کا بھی مکرر ثبوت ہو گیا اور پھر ان چار میں سے بقیہ تین قسموں خبر مشہور، خبر عزیز، خبر غریب کا ثبوت الگ الگ صریح آیات سے پیش کیا، جس سے اندازہ ہونا چاہئے کہ راویوں کی عددی قلت و کثرت اور وحدت وتعدد کے معیار سے روایت کی جو بنیادی قسمیں بنتی ہیں اور محدثین نے فن مصطلحات الحدیث میں ذکر کی ہیں ان سب کی بنیادیں قرآن حکیم ہی کی قائم کردہ ہیں۔ پھر اسی طرح راویوں کے وہ اوصاف واخلاق جن سے ان کی روایات قابل قبول بنتی ہیں اور پھر ان میں بھی وہ مرکزی صفات جن کی طرف تمام اوصافِ رواۃ رجوع رکھتے ہیں، قرآن حکیم نے متعین فرمائے اور وہ عدالت اور ضبط ہیں جن کے لئے دو واضح آیات پیش کی گئیں۔ پھر ان کے نقصان وفقدان سے جو دس مطاعن پیدا ہوتے ہیں ان کی اصلیں بھی قرآن ہی نے قائم کیں۔

غرض حدیث کی روایت کے اصول وفروع کی تاسیس قرآن نے کی، جس سے نمایاں ہو جاتا ہے کہ حدیث کی جنس ہی نہیں بلکہ اس کی بنیادی قسموں اور اساسی اوصاف تک کی بنیاد بھی قرآن حکیم ہی نے رکھی ہے۔ اور کیوں رکھی؟ جواب یہ ہے کہ خود اپنی ہی ضرورت سے اسے اپنی شرح وتفسیر منظور تھی تو اس نے روایت وخبر اور حدیث کے موضوع سے دنیا کو آشنا کیا، جس سے اقوامِ عالم بے خبر تھیں۔ وہ نہیں جانتی تھیں کہ روایت وسند کیا چیز ہے؟ اس کے صحت وسقم کا معیار کیا ہے؟ عدداً کیا ہے اور صفۃً کیا ہے؟ اور اس کے معیار سے طبعی طور پر کتنی قسمیں بن سکتی ہیں، جس میں سے بعض بعض سے پیدا شدہ ہو سکتی ہیں ان کے اعتبار وحجت کے مراتب ودرجات کیا ہونے چاہئیں، ان کے احکام وشرائط کیا ہو سکتے ہیں وغیرہ وغیرہ، تاکہ اس فنی طریق روایت سے پیغمبر کے اقوال وافعال امت کے سامنے آئیں اور کلامِ الٰہی کی قولی وعملی تفسیر سنیں اور دنیا اسوۂ حسنہ سے روشناس ہو، اس لئے اسناد و

روایت اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے جو دوسرے مذاہب کو میسر نہیں، کیوں کہ قرآن نے ہی اس طریقِ استناد و تحقیق واور تبیین روایت کی اساس قائم کی ہے، جس پر وہ خود بھی قائم ہے اور اس کا بیان (حدیث) بھی قائم ہے۔

دین کو بے اعتبار بنانے کیلئے قرآن کا غلط استعمال

اس لئے اسلام کے دشمنوں بالخصوص یہود و نصاریٰ اور ان کی نفسانی اولاد پر جو اُن ہی کے رنگ پر پلی اور ان ہی کی تے چاٹ کر پروان چڑھی، اسلام کا یہ امتیازی نشان شاق ہوا تو انھوں نے حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ اسے میٹ دینے کی کوشش کی، حدیث اور اس کے ساتھ قرآن کے طریق روایت پر شکوک وشبہات وارد کر کے سادہ لوح مسلمانوں کو ان کے دین سے بیزار کرنا چاہا، لیکن اس کے اصلی محافظ نے جو اس کا نازل کنندہ ہے اس کی حفاظت کی اور ان کی تمام مساعی رائیگاں گئیں۔ تب انھوں نے کمالِ نفاق سے آخری حربہ قرآن کے نام پر قرآنی دین کی روایات کو بے اعتبار بنانے اور بیانِ قرآن یعنی حدیث کو دنیا سے محو کر دینے کا منصوبہ بنایا، لیکن قرآن نے انھیں پھٹکار دیا اور ان کی دسیسہ کاریوں کو انھیں کے منہ پر مار کر ان کے علی الرغم حدیث و روایت کے سلسلے میں حدیث، سندِ حدیث، مطاعن حدیث، اوصافِ رواۃ، عددِ رواۃ، اس عدد کی قلت و کثرت سے پیدا شدہ اقسامِ حدیث، اوصافِ رواۃ اور ان کے قوت وضعف کے معیار سے حاصل شدہ انواعِ روایت وغیرہ کا ماخذ قرآن نے خود اپنے کو بتایا، تا کہ کسی بوالہوس کو قرآن کی آڑ لیکر خود اسی کے بیان کو بے اعتبار بنانے کی جرأت نہ ہو۔

پس روایاتِ حدیث عددی قسم کی ہوں یا وصفی قسم کی، قرآن سے باہر نہیں جاسکتیں، جب کہ قرآن ہی ان کے حق میں مؤسس ہے اور وہ کسی انسان کے اختراع وایجاد سے پیدا نہیں ہوگئیں۔ البتہ ان کے اسماء والقاب اور ان کے احوال کی معتبر اصطلاحات علماء نے ان کے مناسب حال خود تجویز کر لئے، سو اصطلاح کی تجویز کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ حقائق بھی ان کی اختراع کردہ ہیں اور ظاہر ہے کہ جب حدیث کی قسموں کے یہ معیاری اصول اور ان کی بنیادی انواع واقسام قرآن کی تاسیس سے قائم شدہ ہیں اور وہی ان کی فروعی اقسام کا بھی بواسطہ اصول مأخذ ہے تو انکارِ حدیث

درحقیقت انکارِ قرآن ہے اور حدیث کی حجیت کا انکار فی الحقیقت قرآن کی حجیت کا انکار ہے۔

قرآن و مراداتِ خداوندی
کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک منتقلی

پھر یہی نہیں ہے کہ حدیث کی یہ بنیادیں ہی قرآن نے قائم کی ہیں اور وہ ان کے حق میں صرف ماخذ ہی ہے، بلکہ غور کیا جائے تو قرآن ہی نے حدیث کو محفوظ من اللہ ہونے کا بھی دعویٰ کیا ہے، جس کے بعد انکارِ حدیث کی نہ صرف یہ کہ گنجائش باقی نہیں رہتی بلکہ یہ انکار پہاڑ سے سر پھوڑنے کے مترادف ثابت ہوتا ہے، جس سے منکر کے ایمان میں تو یقیناً خلل پڑ سکتا ہے لیکن روایت و حدیث کے نظم میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں آسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ قرآن کے ارشاد کے مطابق قرآن فہمی بلا بیان کے نہیں ہوسکتی اور یہ کہ بیان ہی سے مراداتِ خداوندی کھل سکتی ہیں۔ اس لئے قرآن کی حفاظت کے معنی صرف اس کے الفاظ کی حفاظت کے نہیں ہوسکتے بلکہ قرآن مع بیان کی حفاظت کے ہوں گے، کیوں کہ قرآن حکیم میں ایک درجہ الفاظ وتعبیرات کا ہے، جس کا تعلق قراءۃِ خداوندی اور پیغمبر کی لسانی حرکت سے ہے اور ایک درجہ معانی و مطالب اور مراداتِ خداوندی کا ہے، جس کا تعلق بیانِ خداوندی یا بیانِ نبوی سے ہے۔

پس قرآن کے تحفظ و بقاء کے معنی یہ ہیں کہ اس کے الفاظ وتعبیرات بھی محفوظ ہوں اور معانی و مرادات یعنی بیان بھی محفوظ ہو، ورنہ اگر الفاظ کی حفاظت ہوجائے اور معانی کی رہ جائے تو گویا نصفِ قرآن کی حفاظت ہوئی اور نصف غیر محفوظ رہ گیا۔ یا معانی کی حفاظت تو کی جائے اور الفاظ وتعبیرات کی چھوڑ دی جائے تو پھر بھی وہی نصفِ قرآن کی حفاظت ہوئی اور نصف کی رہ گئی۔ اس لئے مکمل حفاظت تب ہی ہوسکتی ہے، جب لفظ و معنی اور قرآن و بیان دونوں محفوظ کردیئے جائیں ورنہ ناقص حفاظت ہوگی جسے حفاظت نہیں کہا جاسکتا، حالاں کہ دعویٰ حفاظتِ کاملہ کا کیا گیا ہے جیسا کہ لفظِ حافظون کے مطلق لانے سے واضح ہے۔ اس بنا پر حق تعالیٰ نے دونوں ہی کی حفاظت کا ذمہ لیا کہ ایک کے بغیر دوسرے کا محفوظ رہنا دشوار تھا۔

چنانچہ جہاں تک حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم کی ذات کا تعلق ہے حق تعالیٰ نے ان دونوں چیزوں کی حفاظت کی ذمہ داری "عَلَیْنَا" کے کلمہ سے فرمائی، جو اپنے اوپر لازم کر لینے کے معنی میں آتا ہے یعنی "علینا" ہی کے کلمہ سے تو قرآن کی جمع وحفاظت کا سینۂ نبوی میں ذمہ ظاہر فرمایا، اور ظاہر ہے کہ قرآن کے معنی مایقرأ کے ہیں یعنی پڑھے جانے کی چیز، اور پڑھانے کی چیز ظاہر ہے کہ الفاظ ہی ہیں معنی نہیں ہو سکتے، اس لئے اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَہٗ وَقُرْاٰنَہٗ سے تحفظِ الفاظ کا وعدہ ہوا پھر عَلَیْنَا ہی کے کلمہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان الفاظ کے مطالب ومرادات کھول دینے کا ذمہ لیا جسے بیان کہتے ہیں، کیوں کہ بیان کے معنی کھول دینے اور واضح کر دینے کے ہیں، اور واضح معانی ہی کیے جاتے ہیں، جو لفظوں میں مخفی اور لپٹے ہوئے ہوتے ہیں نہ کہ خود الفاظ کہ وہ ہر ایک حرف شناس کے لئے واضح ہوتے ہیں۔ اس لئے ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَہٗ سے اس بیان کی حفاظت کی ذمہ داری واضح ہوگئی۔ پھر ثُمَّ کا لفظ بھی اس کی کھلی دلیل ہے کہ اس کے بعد عَلَیْنَا سے جو ذمہ داری لی جارہی ہے اس کا پہلی ذمہ داری سے تعلق نہیں، ورنہ ثُمَّ کا لانا عبث ہو جائے گا۔ پس عَلَیْنَا کا تکرار اور ثُمَّ سے ان دونوں میں فصل ان دو ذمہ داریوں کو کھلے طور پر واضح کر دیتا ہے، ایک الفاظِ قرآن کی حفاظت کی اور ایک بیانِ قرآن کی حفاظت کی۔

ظاہر ہے کہ اس بیان کو جو قرآن کے بارے میں سینۂ نبوی میں ڈالا گیا، جس تعبیر سے بھی ڈالا گیا ہو جب وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم کے سینۂ مبارک میں کسی ملفوظ کی شکل میں خطور کرے تو وہ ہی حدیثِ نبوی ہے، جس کا مضمون تو من اللہ ہے اور الفاظ من الرسول اور ثُمَّ عَلَیْنَا سے اسی بیان کو سینۂ نبوی میں محفوظ کر دینے کی ذمہ داری حق تعالیٰ نے فرمائی تو دوسرے لفظوں میں حدیث کے تحفظ کی ذمہ داری رسول کی ذات کی حد تک اللہ کی طرف سے ہوگئی۔ پس اگر قرآن (مایقرأ) ضائع نہیں ہوسکتا تو بیان (مایُبیّن) بھی ضائع نہیں ہوسکتا۔ حق تعالیٰ نے پہلی چیز یعنی الفاظ تو رسول تک بذریعہ قراءۃ پہنچائے چنانچہ کہیں فَاِذَا قَرَاْنٰہُ (جب ہم قراءۃ کرنے لگیں) فرما کر اپنے کو قاری ظاہر فرمایا اور کہیں نَتْلُوْا عَلَیْكَ (ہم تم پر اے نبی تلاوت کرتے ہیں) فرما کر اپنے کو تلاوت کنندہ فرمایا۔

ادھر دوسری چیز یعنی مراد ومطالب کا بیان رسول تک بذریعہ تعلیم پہنچایا کیوں کہ علم کا موضوع الفاظ کو پہنچانا نہیں ہوتا بلکہ الفاظ کے معانی ومطالب کا سمجھانا ہوتا ہے اور اسی کو تعلیم کہتے ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اپنے ہی کو معلمِ رسول بھی فرمایا:

وَعَلَّمَكَ مَالَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ، وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًاo

ترجمہ: اور ہم نے تعلیم دیں تم کو وہ باتیں جو تم نہیں جانتے تھے، اور تھا تم پر اللہ کا بڑا فضل۔

کہیں اس تعلیم کو ہدایت کے لفظ سے تعبیر فرمایا، جس کا تعلق الفاظ سے نہیں معانی ہی سے ہے۔ چنانچہ کتابِ الٰہی اور ایمان باللہ کے بارے میں اپنا احسان جتاتے ہوئے فرمایا کہ، ہم نے ہی اے نبی تمہیں ایمانی مقاصد کی ہدایت کی ورنہ تم اس سے پہلے ان باتوں سے واقف نہ تھے۔

مَا كُنْتَ تَدْرِیْ مَالْكِتَابُ وَلَا الْاِیْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوْرًا نَّهْدِیْ بِهٖ مَنْ نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا.

بہرحال قرآن کے الفاظ اور معانی تلاوت اور ہدایت وتعلیم کے ذریعہ پیغمبر تک بحفاظتِ تمام پہنچ گئے اور سینۂ نبوت میں جمع اور محفوظ ہوگئے۔

قرآن ومراداتِ خداوندی کی ہر دَور میں منتقلی

مگر سب جانتے ہیں کہ قرآن اتارنے کا مقصد قیامت تک کے انسانوں کی تکمیل ہے جیسا کہ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا سے واضح ہے۔ اس لئے محض رسول کی تعلیم اور ان پر تلاوت کردینے سے یہ مقصد عظیم پورا نہیں ہوسکتا تھا، جب تک کہ یہ قرآن و بیان ساری امت تک اسی حفاظت سے نہ پہنچ جائے اور تا قیامِ قیامت اسی طرح محفوظ نہ ہوجائے، جس طرح رسول تک پہنچا اور محفوظ ہوگیا تو حق تعالیٰ نے اسی تلاوت اور تعلیم وہدایت کا ذمہ جو رسول کے لئے خود لیا تھا امتِ رسول کے لئے وہی ذمہ رسول کے سر عائد فرمایا کہ وہ امت کے لئے تلاوتِ آیات بھی کریں تا کہ الفاظِ قرآنی امت تک پہنچ جائیں اور تعلیم وہدایت کا سلسلہ بھی قائم کریں تا کہ مطالب ومراداتِ الٰہی بھی امت تک پہنچ جائیں اور اس طرح قرآن وبیان کے بکمالِ امانت ودیانت آگے تک پہنچتے رہنے کا سلسلہ قائم فرمادیں، چنانچہ رسول کی ذمہ داریاں ظاہر کرتے ہوئے فرمایا گیا:

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلاً مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍo وَاٰخَرِيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوْا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُo

ترجمہ: تحقیق احسان فرمایا اللہ تعالیٰ نے مومنین پر جبکہ ان میں انھی میں سے ایک رسول بھیجا جو اُن پر اللہ کی آیات تلاوت کرتا ہے، انکو پاکیزہ بناتا ہے اور انھیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے، اگر چہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے اور دوسرے ان لوگوں میں جو اَب تک ان سے ملے ہیں اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

اس میں وہی تلاوت اور تعلیم کی ذمہ داری رسول پر ڈالی گئی ہے، جس کی ذمہ داری رسول تک پہنچانے کی خود حق تعالیٰ نے لی تھی، یہاں تک تو رسول پر منصبی ذمہ داری عائد کر دیئے جانے کی اطلاع تھی۔ لیکن یہ کہ رسول نے ذمہ داری کو عملی جامہ پہنایا یا نہیں اور قرآن کے ساتھ بیانِ قرآن امت تک پہنچ گیا یا نہیں؟ تو تعلیم کے بارے میں فرمایا:

وَيُعَلِّمُكُمْ مَّالَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَo

اور تمہیں وہ تعلیم دیتا ہے اس کی جو تم نہیں جانتے تھے۔

اور ہدایت کے بارے میں فرمایا:

وَاِنَّكَ لَتَهْدِىْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍo

اور آپ اے پیغمبر البتہ ہدایت کرتے ہیں سیدھے راستہ کی۔

ادھر بیان کے بارے میں فرمایا:

وَاَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ.

اور ہم نے اے پیغمبر ان کی طرف یہ ذکر (قرآن) اتارا، تاکہ آپ لوگوں کے لئے اس چیز کو کھول کھول کر بیان کر دیں جو ان کی طرف اتاری گئی ہے۔

غرض جو تلاوت، تعلیم، بیان اور ہدایت اللہ سے رسول کی طرف آئی تھی بعینہٖ اسی کا رسول سے امت کی طرف آنا بھی ثابت ہو گیا اور خوب خوب نمایاں ہو گیا کہ قرآن کے ساتھ ابتدائے نزولِ قرآن سے بیان لازم رہا ہے، کیوں کہ بلا بیان کے قرآن لفظِ محض ہوگا، جس کی مرادات اور مطالب کی تعیین و تشخیص لوگوں کی اپنی ہوگی جو محض ظنی اور قیاسی رہ جائے گی۔ اسلئے تلاوت وقراءت

کے ساتھ تعلیم و ہدایت اور بیان کی ذمہ داری خود صاحبِ قرآن نے لی، جس سے صاف واضح ہے کہ قرآن کے الفاظ بھی منزل من اللہ ہیں اور معانی و مرادات بھی منزل من اللہ ہیں، جن کے اظہار کا نام بیان ہے۔ اس لئے قرآن کے بارے میں اولین قاری حق تعالیٰ نے اپنے کو فرمایا، جیسا کہ فَاِذَا قَرَأْنَاهُ سے ظاہر ہے ورنہ فَاِذَا قَرَأَهُ فرمایا جاتا، اسی طرح بیان کے بارے میں اولین مبیّن اور مفسر قرآن بھی خود اپنے ہی کو فرمایا جیسا کہ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ سے ظاہر ہے ورنہ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْكَ بَيَانَهُ فرمایا جاتا۔

پس اپنے ہی کو قاریٔ اول اور اپنے ہی کو مبیّنِ اول فرما کر گویا اس کا دعویٰ فرمایا کہ الفاظِ قرآن ہوں یا مطالبِ قرآن یعنی بیان، دونوں ہمارے ہی نازل کردہ ہیں، ان میں سے کسی ایک میں بھی رسول کی انشاء یا ایجاد کو دخل نہیں اور دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ نہ لفظ بلا معنی مراد کے کارآمد ہیں اور نہ مراد بلا مقررہ الفاظ کے تعبیر میں آسکتی ہے، اس لئے قدرتی طور پر جہاں بھی نزولِ قرآن کا ذکر ہوگا وہاں نزولِ بیان بھی ساتھ ساتھ مراد لینا ضروری ہوگا کہ بغیر نزولِ معنی کے نزولِ الفاظ بے معنی ہیں۔ ایسے ہی جہاں بھی حفاظتِ قرآن کا ذکر ہوگا وہاں یہ بیانِ قرآن بھی اس حفاظت میں شامل رکھا جانا ضروری ہوگا کہ بغیر حفاظتِ بیان کے قرآن کے الفاظ کی حفاظت بے معنی ہوگی۔ پس جب کہ حق تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ.

ہم ہی نے ذکر (قرآن) اتارا۔

تو اس کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ ہم نے صرف الفاظِ قرآن بلا معنی مراد کے اتار دیئے، یا معانی بلا الفاظ کے نازل کر دیئے، بلکہ یہی اور صرف یہی مطلب لیا جائے گا کہ پورا قرآن یعنی الفاظ و معانی کا قرآن اتارا، جس کے الفاظ بھی ہمارے ہی تھے اور معانی بھی ہمارے۔ کیوں کہ ہم نے ہی اسے پڑھ کر رسول کو سنایا اور قراءت الفاظ کی ہوتی ہے۔ اور ہم نے ہی بیان دے کر رسول کو سمجھایا، اور سمجھانا معانیٔ مراد کا ہوتا ہے۔

غرض یہاں ذکر سے قرآن مع بیان مراد ہوا۔ پس کہ وہ دونوں نازل کردہ ہیں، اسی طرح جب کہ اس آیت کے اگلے ٹکڑے میں قرآن کی حفاظت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ O

اور ہم ہی اس قرآن کے محافظ ہیں۔

جس میں لَهٗ کی ضمیر اسی ضمیر کی طرف راجع ہے، جس کے معنی قرآن مع بیان کے تھے تو یہاں حفاظت کے دائرہ میں بھی وہی قرآن مع بیان ہی مراد لیا جانا ضروری ہوگا اور محافظت کا تعلق دونوں ہی سے ماننا پڑے گا کہ قرآن اور اس کے بیان کے ہم ہی محافظ ہیں، ورنہ یہ حفاظت مکمل نہ رہے گی بلکہ ادھوری اور ناقص رہ جائے گی، حالاں کہ آیت میں لَحَافِظُوْنَ مطلق لایا گیا ہے، جس سے اصولِ عربیت کے مطابق حفاظت کا فردِ کامل مراد لیا جانا ضروری ہے اور حفاظت کا ذمہ وہی ہے، جو لفظ و معنی اور قرآن و بیان دونوں کو شامل ہو جیسا کہ ابھی عرض کیا جا چکا ہے۔

اس لئے آیت کے دعویٰ کا حاصل یہ نکلا کہ ہم ہی قرآن کے لفظوں کے محافظ ہیں اور ہم ہی اس کے معنی اور بیان کے بھی محافظ ہیں، ورنہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے کہ وہ اس کے الفاظ کے تو محافظ ہوں اور معانی کے نہ ہوں، درحالیکہ الفاظ کا مقصد معنی ہوتے ہیں۔ جب مقصد ہی محفوظ نہ رہا تو وسائلِ محضہ کے محفوظ رہنے سے فائدہ ہی کیا ہوا۔

ایسے ہی یہ بھی مطلب نہیں ہوسکتا کہ ہم اس کے معنی کے تو محافظ ہیں لفظوں کے نہیں درحالیکہ تعبیرات گم ہو جائیں تو معانی کی طرف رہنمائی ممکن نہیں، کیوں کہ بغیر الفاظ کے معانی موجود ہی نہیں رہ سکتے چہ جائے کہ محفوظ رہیں۔ ہاں یہ صورت اس وقت بن سکتی تھی کہ لَحَافِظُوْنَ کو لفظ یا معنی کے ساتھ مقید کر کے لایا جاتا تو جس کی قید لگی ہوتی صرف اسی کی حفاظت مراد ہوتی، لیکن مطلق لانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ لفظ و معانی دونوں ہی اس حفاظت کے نیچے آئے ہوئے ہیں۔

بہر حال لفظ و معنی اور قراءۃ و بیان میں سے ایک بھی گم ہو جائے تو ذکر کی حفاظت باقی نہیں رہ سکتی، جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، بلکہ ذکر ہی سرے سے باقی نہیں رہے گا چہ جائے کہ وہ محفوظ رہے۔

تا قیامِ قیامت حفاظتِ قرآن

پھر جیسا کہ لَحَافِظُوْنَ کا کلمہ اپنے مشمولات کی رو سے مطلق ہے، جس میں لفظ محض یا معنی محض مراد نہیں ہو سکتے؛ بلکہ وہ اپنے اطلاق کی وجہ سے دونوں ہی کو شامل ہوگا۔ ایسے ہی یہ کلمہ

(لَحَافِظُوْنَ) زمانوں کے لحاظ سے بھی مطلق ہے، جس میں کسی زمانہ کی قید لگی ہوئی نہیں ہے کہ یہ حفاظت لفظ و معنی صرف ماضی کی حد تک تھی یا صرف مستقبل اور حال کے لئے ہے، بلکہ ہر زمانہ اس کے اطلاق کے نیچے داخل ہے اور حاصل یہ ہے کہ ہم ماضی وحال اور مستقبل ہر زمانہ میں اس کے محافظ ہیں۔ اندریں صورت کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اس حفاظت کو زمانۂ نبوی یا زمانۂ صحابہ کے ساتھ مقید کر دے ورنہ کلامِ خداوندی کے اطلاق کی تقیید لازم آئے گی جو تبدیل وتحریف کے ہم معنی ہے، اس لئے اس حفاظتِ الٰہی کا دوام بھی اسی آیت سے ثابت ہورہا ہے۔

بہر حال قرآن کے لفظ و معنی کی جو حفاظتِ خداوندی قراءۃ و بیان کے ذریعہ حسب دلالت عَلَيْنَا جَمْعَهٗ اور عَلَيْنَا بَيَانَهٗ رسول کی ذات کی حد تک ثابت ہوئی تھی وہ حفاظتِ الٰہی اس قرآن و بیان کی امت کی حد تک اور وہ بھی تا قیامِ قیامت اس آیت کریمہ سے ثابت ہوگئی، خواہ اس کا طریقہ محض نقل وروایت ہو یا خط و کتابت۔ سو رسول کی حد تک تو یہ قرآن و بیان بصورتِ الہامِ خداوندی روایتِ باطنی کے طور پر محفوظ رہا اور امت کی حد تک بصورتِ نقل وروایت ظاہری یا تحریر و کتابت کے طور پر محفوظ رکھا گیا، اس لئے اس بیانِ قرآن یعنی حدیث کا تحفظ من جانب اللہ اللہ سے رسول تک اور رسول سے امت تک اور وہ بھی تا قیامت قرآن سے ثابت ہوگیا۔ **فللّٰہ الحمد**۔

نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر اسلام آخری اور دائمی دین ہے اور قرآن آخری و دائمی کتاب ہے، تو یہ آیتِ حفاظت اور اس کا دعوائے حفاظت بھی دوامی اور قیامت تک ہونا چاہیے ورنہ قرآن کے ایک جزء کے بھی دوامی نہ رہنے سے قرآن دائمی نہ رہے گا اور جب کہ اللہ کا یہ دعوائے حفاظتِ قرآن و بیان دائمی مانا جائے تو فعلِ حفاظت بھی دوامی ہی ماننا پڑے گا، ورنہ اللہ کے دعوائے حفاظت کا غیر واقعی ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے حفاظتِ قرآن وبیان کا قیامِ قیامت تک وقوع میں آتا رہنا ضروری ہوگا، جس سے پوری امت کی حد تک قرآن اور اس کے بیان یعنی حدیث کا قیامت تک محفوظ من اللہ ہونا خود اس آیت کی دلالت سے ہی ثابت ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جیسے حق تعالیٰ شانہٗ نے اپنے کلام کے الفاظ ومرادات کو اپنی حفاظت کے ساتھ سینۂ نبوت میں اتار کر جمع اور محفوظ کر دیا تھا ایسے ہی اس کے رسول نے بھی اسی حفاظتِ خداوندی کی مدد سے قرآن و بیان کو سینۂ امت میں منتقل فرما دیا اور اس طرح قرآن و حدیث بحفاظتِ الٰہی

قیامت تک کی امت تک بتمام وکمال پہنچ گئے۔ فرق اتنا ہے کہ خدا سے نبی تک قرآن و بیان بلاتوسطِ اسباب محض باطنی رشتوں سے منتقل ہوا اور رسول سے امت تک کھلے طور پر بتوسطِ اسباب منتقل ہوتے رہنے کا راستہ ہموار ہوا۔

چنانچہ جس طرح حفظِ قرآن کے ذریعہ قرآن کے الفاظ کی حفاظت کرائی گئی کہ تواترِ طبقہ کے ساتھ قرآن کی روایت کی جاتی رہی اور کی جاتی رہے گی اور وہ ہر قرن میں لاکھوں سینوں کی امانت بنا رہا اور بنا رہے گا، ایسے ہی حفاظتِ حدیث کے ذریعہ حدیث یعنی اس بیانِ قرآن کی حفاظت کرائی گئی کہ حفاظتِ خداوندی نے انھیں محیر العقول حافظے عنایت کیے، انھوں نے اعجازی طور پر حدیث کے متنوں اور اسانید کو سلف سے خلف تک فنی طور پر پہنچایا جو دیانتاً ہی نہیں قانوناً بھی قابل رَد یا نا قابلِ قبول نہیں ہوسکتیں اور حدیث لاکھوں سینوں کی امانت بن گئی۔

پھر جس طرح مفسرین نے قرآنی علم کی حفاظت کے لئے سینکڑوں مستقل علوم وفنون وضع کیے جن کا نام تک بتلانے کے لئے مستقل کتابیں لکھی گئیں جیسے الاتقان فی علوم القرآن، علامہ سیوطیؒ کی، یا جواہر القرآن غزالی کی وغیرہ وغیرہ جس سے قرآنی علوم کی انواع کھلیں اور قرآن اپنی ایک ایک لفظی اور معنوی حیثیت سے محفوظ ہوگیا جس کی بدولت حفاظت کنندہ ایک طبقہ نے اس کے الفاظ کی حفاظت کی جو حفاظ کہلائے جو ہر قرن میں ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں رہے اور ہیں۔

ایک طبقہ نے اس کے اعراب کی حفاظت کی اور زیر وزبر لگائے تاکہ حفاظ کی حفاظتِ الفاظ باضابطہ رہے، اس کے حروف، کلمات، رکوع اور سورتیں سب گن گن کر رکھ دیں اور بکمالِ ضبط وحفظ گن کر محفوظ کر دیں۔

ایک طبقہ نے اس کے طرزِ اداء کی حفاظت کی، جو قراء و مجوّدین کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس کے طرزِ کتابت کی حفاظت کی، جو علمائے رسم الخط کہلائے۔

ایک طبقہ نے نے اس کے لغات ومحاورات کا تحفظ کیا، جو علمائے مفردات کہلائے۔

پھر اسکے بیان کی روشنی میں جس کا نام سنت اور اسوۂ حسنہ ہے خواہ قولی ہو یا فعلی معانی کی مختلف جہات کا تحفظ مختلف طبقات نے اپنے ذمہ لیا اور ان حفاظتوں کو مختلف علوم وفنون کی حیثیت دی۔

ایک طبقہ نے تفسیر باللغۃ کی اور اسکی وجوہِ فصاحت وبلاغت کو واضح کیا جو علمائے عربیت کہلائے۔

ایک طبقہ نے تفسیر بالروایت کی جو اہل الاثر کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک طبقہ نے اس کی جزئیاتِ مستنبطہ کی حفاظت کی جو فقہاء کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس کی جزئیات مستنبطہ کی حفاظت کی جو فقہاء کہلائے۔

ایک طبقہ نے درایت سے اسکے عقلی پہلوؤں کو واضح کیا جو حکمائے اسلام اور اہل کلام کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس کی کلیات و جزئیات میں سے علل واحکام کا استخراج کر کے اسے لاء اور قانون کی صورت میں پیش کیا جو ائمہ ہدایت اور مجتہدین کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس کے مواعظ و حِکم اور امثال وعبر کی نگہداشت کی جو خطباء کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس کے وقائع اور قصص کی تبیین اور تفصیل کی جو مؤرخین کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس کے جزئی معانی سے اصول وکلیات کا استنباط کیا جن سے اس کے علوم کا انضباط ہوا اور وہ مفکرین امت کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس سے مسائل استخراج کرنے کے لئے وجوہِ استخراج منضبط کیے اور ان کی جامع اصطلاحات ناسخ ومنسوخ، محکم ومتشابہ، خاص و عام، مطلق ومقید، عبارت و دلالت، اقتضاء و اشارۃ، مجمل ومفسر وغیرہ وضع کیں جو علماءِ اصول کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس سے اقوامِ عالم کی ذہنیتوں، فطرتوں اور ان کے عروج وزوال کے سیاسی اصول منضبط کیے جو علمائے ادارۃ کہلائے۔

ایک طبقہ نے اس سے باطنی علوم وحقائق نفسیات کے انقلابی طرق اور شہود وانکشاف قواعد نکال کر ان کی حفاظت کی جو عرفاء کہلائے۔

غرض قرآن حکیم کی لفظی اور معنوی جہت کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس کی حیرت انگیز حفاظت نہ کی گئی ہو اور وہ بھی اس شان سے کہ کوئی طریق حفاظت اختراعی نہیں بلکہ استنباطی ہے، جو قرآن اور بیانِ قرآن سے ماخوذ اور ہر علم وفن کے اصول کے لئے احادیث وآیات سے شواہد موجود۔ چنانچہ ان علوم میں سے جس علم کو بھی اٹھا کر دیکھا جائے وہ کسی نہ کسی آیت یا روایت کی تفسیر نظر آتا ہے جس کے مسائل کے لئے کسی نہ کسی آیت اور حدیث سے شاہد عدل پیش کر دیا گیا ہے گویا قرآن کے ان علوم کی

طرف سنت نے رہنمائی کی، نہ کہ ان علماء کی طبائع یا عقولِ محض نے، اور اگر کہیں عقل صافی سے بھی کام لیا گیا ہے تو اسے نورِ سنت سے مستنیر بنا کر ہی قابل التفات سمجھا گیا ہے، جس سے دنیا آج تک انگشت بدنداں ہے۔ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ ٥

حدیث کی حفاظت کے مختلف ادوار

پھر جس طرح امت کے ہاتھوں کلامِ خداوندی کی حفاظت من جانب اللہ کرائی گئی بعینہٖ اسی طرح بیانِ قرآن یعنی حدیث کی حفاظت کے لئے بھی حق تعالیٰ نے امتِ مرحومہ کو موفق فرمایا اور اس امت نے جس طرح تحفظِ کتاب میں حیرت انگیز سعی کر کے دکھلائی اس سے کہیں زیادہ سنت کے تحفظ میں سرگرمی کا حق ادا کیا اور وہ کچھ کر دکھایا جو دنیا کی کوئی قوم اپنی کسی سماوی کتاب کے ساتھ بھی نہیں کر سکی۔ فرق صرف یہ تھا کہ کلامِ الٰہی کی وحی چوں کہ بلفظہٖ نازل ہوئی تھی اس لئے وہاں الفاظ کا تحفظ بھی لازمی تھا کہ وحی ہی کلامی اور معجزہ ہی کلام کا تھا، مگر اس وحی غیر متلو (سنت) میں معانی ومضامین تو من جانب اللہ تھے مگر الفاظ منزل من اللہ نہ تھے، اس لئے یہاں تحفظِ الفاظ بجنسہٖ ضروری نہ تھا بلکہ روایت بالمعنی کی بھی اجازت تھی، اس لئے امت نے نفس مضمونِ وحی کی حفاظت پر پورا زور صرف کر دیا، گو اس کے ساتھ الفاظ کو محفوظ رکھنے کی بھی انتہائی جدوجہد کی، چنانچہ ہر حدیث کے الفاظ یا بعینہٖ محفوظ ہیں یا ایسے متقارب ہیں کہ قریب بعینہٖ کے ہیں۔

بہر حال حدیث کی غیر معمولی حفاظت من اللہ ہوئی، جس کے انداز مختلف ہوئے، ابتداءً حفظِ حدیث کا دور آیا جو دورِ صحابہؓ ہے، اس وقت زیادہ تر حدیث سینوں کی امانت رہی گو اسی زمانہ میں کتابتِ حدیث بھی جاری ہو چکی تھی جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریحات موجود ہیں، تاہم غلبہ حفظ ہی کا تھا اور صحابہ کرامؓ نے کمالِ تدین واحتیاط سے اس وعدۂ خداوندی کو حافظہ کی مدد سے پورا فرمایا کہ ہمارے ہی ذمہ قرآن کے بیان کی بھی حفاظت ہے۔ گویا یہ وعدہ انھی سے کیا جا رہا تھا۔ پھر تدوین حدیث کا دور آیا جو تابعین سے شروع ہوتا ہے اور ممالکِ اسلامیہ کے مختلف اطراف وجوانب سے حفاظِ حدیث نے کتابتِ حدیث کر کے حدیث کی تدوین کی۔

پھر تفرید حدیث کا دور آیا جس میں تنقیح کے ساتھ آثارِ صحابہ اور اقوالِ تابعین سے حدیث کو

الگ کر کے جمع کیا گیا۔

پھر تنقید حدیث کا دور آیا جب کہ وضاعین حدیث یعنی منکرین حدیث بصورت مقرین حدیث بھی کھڑے ہو گئے اور اصحابِ صحاح کا وقت شروع ہو گیا، جنھوں نے حدیث کو نکھار نکھار کر صحیح کو ضعیف سے، اصل کو موضوع سے الگ کیا اس لئے اسناد پر زور دیا جانے لگا، تا کہ اس کی رو سے حدیث وخبر کے اعتبار و عدمِ اعتبار کا فیصلہ کیا جائے اور سند، صفاتِ سند اور عددِ رواۃ کے معیار سے حدیثوں کی قسمیں کی گئیں جیسا کہ قرآن ہی نے اس کی بنیاد رکھ کر اصول قائم کر دیئے تھے، جن کی تفصیل گذر چکی۔ پھر ان کے اصطلاحی نام تجویز ہوئے اور امت نے اپنی ذکاوت اور علمی فراست کا ثبوت دیتے ہوئے حدیث کو فنی طور پر محفوظ کیا۔

حدیث کی حفاظت فنی طور پر

بہر حال حدیث اپنے عہدِ طفولیت سے چل کر قرنِ اول میں محفوظ ہوئی، قرنِ ثانی میں مدوّن ہوئی، قرنِ ثالث میں منقح ہو کر آثارِ صحابہ سے الگ ہوئی، پھر قرنِ رابع میں تنقید کے ساتھ نکھر کر منضبط ہوئی۔ اور پھر قرونِ مابعد میں مختلف ابواب پر منقسم ہو کر مرتب ہوئی اور بالآخر اسے فنی طور پر محفوظ کر دینے کے لئے امت نے علم حدیث کے سلسلہ میں تقریباً بیاسی علوم وفنون وضع کیے اور فن روایت کو ہر سمت اور ہر جہت سے ایسے محیر العقول طریقہ سے محفوظ کیا کہ اس کا ایک ایک گوشہ ایک ایک علم بن گیا، جس پر ہزاروں کتابیں تصنیف ہوئیں جس سے علومِ حدیث مثل متن حدیث، سند حدیث، اقسام حدیث، غریب الحدیث، مصطلحات الحدیث، علل حدیث، مطاعن حدیث اور اسماء الرجال وغیرہ نے مستقل علوم وفنون کی صورت اختیار کر لی اور حدیث کے طفیل میں کتنے ہی اہم ترین فنونِ روایت منظر عام پر آ گئے جس سے حدیث کی حفاظت محض لوگوں کے حافظے یا شخصی مناسبت و سعی پر معلق نہ رہی بلکہ اصول وقواعد، فن قوانین وآئین اور وجوہ ودلائل کی قوت سے باضابطہ بھی اس کا تحفظ وجود میں آ گیا جس کے حیرت ناک کارنامے تاریخ کی زینت اور ملت کی عظمت بنے ہوئے ہیں۔

وَلَوْ كَرِهَ الْمُنْكِرُوْنَ ۝

قرآن وحدیث کی ہر دَور میں حفاظت

پھر جس طرح قرآن وبیان کے بارے میں حفاظتِ خداوندی نے یہ عظیم کرشمہ دکھلایا کہ امت میں حفاظِ قرآن اور حفاظِ حدیث نیز علماءِ قرآن اور علمائے حدیث کو کھڑے کیا جو اس کے لفظ ومعنی اور قراءت وبیان کی حفاظت کریں اسی طرح ایسے محافظ افراد کے قیامت تک کھڑے ہوتے رہنے کا اپنے سچے وعدوں سے اطمینان بھی دلایا کہ امت میں ایک طائفہ حقہ برابر قائم رہے گا، جو منصور من اللہ ہوگا، مخالفت کرنے والے اسے ضرر نہ پہنچا سکیں گے، اور رسوا کرنے والے اسے رسوا نہ کرسکیں گے۔ پھر یہ بھی وعدہ دے دیا کہ ہر دور میں سلف کے بعد خلف صالح پیدا ہوتے رہیں گے، جو غالیوں کی تحریفوں، دروغ باف منکروں کی دروغ بافیوں اور جہلاء کی رکیک تاویلوں کی قلعی کھولتے رہیں گے۔ نیز یہ بھی اطمینان دلایا کہ اس سب کے باوجود پھر بھی اگر فریبی اور مکار لوگ قرآن یا بیانِ قرآن کے بارے میں اپنی چرب زبانیوں اور جعل سازیوں سے عام قلوب کے لئے کچھ تلبیس یا التباس کا سامان پیدا کر بھی دیں گے تو ہر صدی پر مجدد آ کر دین کو پھر از سر نو نکھارتے رہیں گے۔

منکرینِ قرآن کی انواع قرآن کریم کی روشنی میں

اور اس سے بڑھ کر حفاظتِ الٰہی کا ایک رخنہ اندازوں کی انواع، ان کے دجل وفریب کی صورتوں اور ان کے ناپاک ارادوں کی من وعن خبریں بھی دے دی گئیں، تاکہ امت کے اہل حق ہوشیار رہیں اور ان مکاروں کی چالاکیاں ایک طرفہ کارروائی کر کے امت کو گمراہی کا شکار نہ بنا سکیں۔

وضّاعین

چنانچہ حدیث نبوی میں مختلف قسم کے منکرین حدیث کی خبر دی گئی کہ وہ مختلف صورتوں اور مختلف اندازوں سے حدیثِ رسول کا اعتبار ختم کرنے کی ناپاک سعی کریں گے۔ ایک طبقہ کے بارے میں فرمایا کہ وہ وضّاعینِ حدیث کی صورت میں نمایاں ہوگا، جو وضع حدیث کے پیرایہ میں حدیث کو بے اعتبار ثابت کر کے گویا اس سے انکار کی دعوت دے گا۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون یأتونکم من الاحادیث مالم تسمعوا انتم ولا آبائکم فایاکم وایاهم لایضلونکم ولا یفتنونکم. (رواه مسلم)

ترجمہ: فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم نے آخر زمانہ میں ایسے دجال وکذاب جھوٹے اور جعل ساز پیدا ہوں گے جو تمہارے سامنے ایسی حدیثیں (گھڑ گھڑ کر) بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی اور نہ تمہارے آباء واجداد نے۔ دیکھو ان سے بچتے رہنا کہیں تمہیں گمراہ نہ کر دیں اور مبتلائے فتنہ وفساد نہ بنادیں۔

پس یہ تو ان لوگوں کی اطلاع تھی جنھوں نے حدیث اور بیانِ قرآن کو معتبر کہہ کر بلکہ اس سے عقیدت کا اظہار کر کے عیاری سے جعلی حدیثیں گھڑیں اور اصلی حدیثوں میں رَلا ملا کر شائع کیں تا کہ اصلی حدیث کا اعتبار اٹھ جائے، گویا اقرار کے پیرایہ میں انکارِ حدیث کیا۔

منکرین

پھر ایسے لوگوں کے وجود کی بھی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم نے خبر دی جو کھلے بندوں حدیث کا انکار کر کے اسے بے اعتبار بنانا اور مٹا دینا چاہیں گے، اور اس عیاری کے ساتھ کہ قرآن کا نام لے کر قرآن کی رو سے اس بیانِ قرآن کو ختم کر دینا چاہیں گے۔

عن المقدام بن معد یکرب قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الا انی اوتیت القران ومثله معه الایوشك رجل شبعان علی أریکته یقول علیکم بهذا القرآن فما وجدتم فیه من حلال فاحلوه وما وجدتم فیه من حرام فحرموه وان ما حرم رسول الله کما حرم الله لا یحل لکم الحمار الاهلی ولا کل ذی ناب من السباع ولا لقطة معاهد الا ان یستغنی عنها صاحبها الخ.

(رواه ابوداود)

ترجمہ: فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وبارک وسلم نے خبردار رہو کہ مجھے قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اسی کا مثل اور بھی دیا گیا ہے (حدیث) آگاہ رہو کہ ایک پیٹ بھرا تونگر قسم کا آدمی مسند و تکیہ پر بیٹھ کر کہے گا کہ لوگو بس قرآن کو مضبوط تھامو، جو اس میں حلال ہے اسے حلال سمجھو اور جو اس میں حرام

ہے اسے حرام سمجھو (حدیث کا کوئی اعتبار نہیں)۔ حالاں کہ (حدیث میں) رسول اللہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وبارک وسلم) نے بھی بہت سی چیزوں کو حرام کیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے حرام فرمایا دیکھو پالتو گدھے کا گوشت تمہارے لئے حلال نہیں کھلے دانت والے درندے تمہارے لئے حلال نہیں، کسی معاہد کی گری پڑی چیز تمہارے لئے حلال نہیں الا یہ کہ تمہاری اطلاع کے بعد وہ خود ہی اس سے دستبردار ہو جائے۔

اس حدیث نے فتنۂ انکارِ حدیث کا منشاء بھی بتلا دیا کہ وہ منکروں کی شکم سیری اور پیٹ بھرے ہونے کا کرشمہ ہوگا۔ دنیا کی طرف سے بے فکری ہوگی تو دین پر ہاتھ صاف کرنے کی سوجھے گی۔

كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰٓى اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰى ○

ہرگز نہیں! بات دراصل یہ ہے کہ انسان سرکش ہو جاتا ہے اور دین کو حقارت سے ٹھکرا دیتا ہے، جب اپنے آپ کو مال و دولت کی وجہ سے مستغنی دیکھتا ہے (جیسا کہ امم سابقہ اور خود اس امت کا اس بارے میں یہی وطیرہ رہا ہے)۔

پس غور کیا جائے تو وضاعینِ حدیث روافض کے نقش قدم پر ہیں جنھوں نے قرآن کو محرف بتلانے کے لئے ہزاروں حدیثیں وضع کیں اور منکرینِ حدیث خوارج کے نقشِ قدم پر ہیں جنھوں نے قرآن کا نام لے کر احادیث کو بے اعتبار ٹھہرایا۔

مُحرِّفین

یہ تو وہ طبقات تھے جنھوں نے برملا انکارِ حدیث یا تحریفِ الفاظِ حدیث کا فتنہ امت میں پھیلایا۔ ایسے طبقوں کی خبر بھی دی گئی ہے جو الفاظِ حدیث کو مان کر اس کی معنویت میں تحریف کے مرتکب ہونے والے تھے۔

چنانچہ احادیث میں ان تحریف معنوی کرنے والوں کی اطلاع بھی موجود ہے، جو قرآن و حدیث کو ثابت مان کر پھر اس سے آزاد بلکہ اس پر اپنی عقل کو حکمران سمجھیں گے اور معانی قرآن و حدیث میں عقل محض اور رائے مجرد سے معنوی تحریف کر کے ان کا نقشہ بدل دینے کی کوشش کریں گے، جس سے امت میں مستقل گروہ بندی کی خو پیدا ہو جائے گی۔ فرمایا گیا:

تفرقت اليهود على احد وسبعين فرقة وتفرقت النصارىٰ على ثنتين وسبعين فرقة وتفترق امتى على ثلث وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة.

ترجمہ: بٹ گئے یہود اکہتر فرقوں پر اور بٹ گئے نصاریٰ بہتّر فرقوں پر، اور بٹ جاوے گی میری امت تہتّر فرقوں پر، سوائے ایک فرقہ کے سب جہنمی ہوں گے۔

یہ گروہ بندی قرآن وحدیث کے انکار کے نام پر نہیں بلکہ اقرار کے نام پر ہوئی اور امت میں اصولاً بہتّر فرقے بن گئے یہ وہی معنوی تحریف ہے جو یہود ونصاریٰ کا وطیرہ تھا جس سے ان میں بہتر فرقے پیدا ہو گئے تھے اور رفتہ رفتہ توراۃ وانجیل کا اصل علم گم ہو گیا۔

يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ.

ترجمہ: کلمات (دین) کو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں اور نصیحتوں سے جو یاد کرایا گیا تھا اسے بھلا بیٹھے ہیں۔

بہرحال جس طرح قرآن وحدیث کی حفاظت کی خبر دیتے ہوئے محافظین کی انواع پر مطلع کیا گیا کہ کوئی مجدد ہو گا، کوئی خلف عادل، کوئی منصور علی الحق وغیرہ ایسے ہی اس حفاظتِ الٰہی میں خلل ڈالنے والے خائنوں، چوروں اور ڈکیتوں کی انواع پر بھی مطلع کر دیا گیا کہ ان میں سے کوئی دجال ہو گا، کوئی کذاب ہو گا اور کوئی پیٹ کا گدھا اور شبعان ہو گا۔

غرض کوئی بیانِ قرآن کے الفاظ کا منکر ہو گا، اس کے معنی کا انکار کرے گا، کوئی اس کی حجیت سے دستکش ہو گا، کوئی اس کی تاریخی حیثیت پر طعنہ زن ہو گا اور کوئی سرے سے قرآن ہی کو جعلی دستاویز بتلا کر اس دین سے لوگوں کو بیزار بنانے کی مہم سرانجام دے گا۔ غرض کچھ قرآن کے منکر ہوں گے اور کچھ بیانِ قرآن کے۔ چنانچہ لفظ ومعنی اور اصول وقواعد کے ایک ایک گوشے سے ان دجالین و کذابین نے حدیث وقرآن کے راستے میں رہزنی کی اور جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کہ قرآن کے ساتھ اس کا بیان لازم ہے ورنہ خود قرآن ہی باقی نہیں رہ سکتا۔

ان طبقات نے اپنی منحوس اغراض کے ماتحت قرآن کو مٹانے کے لئے اس کے بیان کا مختلف روپوں میں انکار کیا لیکن علمائے امت اور محدثین شکر اللہ مساعیھم نے فنی طور پر جن اصول سے حفاظتِ حدیث کا فریضہ انجام دے کر حفاظتِ قرآن کا کام کیا انھی اصول سے منکروں کی ان ناپاک مساعی کے پرخچے اڑا دیئے جو انکارِ حدیث کے سلسلہ میں کی گئیں اور ان کی دسیسہ کاریوں کو حجت وبرہان سے پامال کر کے رکھ دیا۔

بہر حان اس سلسلہ میں اس حفاظتِ خداوندی پر قربان ہو جیۓ کہ جہاں قرآن و حدیث کے تحفظ کے یہ وسائل اور جوارح الٰہی (حفاظ ومحدثین) پیدا کئے جنھوں نے حدیث وقرآن کو محفوظ کیا، وہیں دشمنانِ حدیث وقرآن اور ان کی چالاکیوں اور انکارِ حدیث کے مختلف روپوں کی بھی پہلے ہی سے خبریں دے دیں تاکہ خدامِ قرآن و حدیث ان کے مکر و فریب پر مطلع رہیں اور ان کے دجل و فریب اور کذب وافتراء کے جال میں پھنسنے نہ پائیں، یعنی قرآن و بیان کی حفاظتِ خداوندی کا یہ بھی ایک مستقل شعبہ تھا کہ ان دینی بنیادوں کے چالاک دشمنوں کی اطلاع دے کر دوستوں کو پہلے ہی سے خبردار کردیا جائے۔

منکرینِ قرآن وحدیث اور حکمتِ خداوندی

تاہم جس طرح حکومت ملک کی حفاظت کی ذمہ داری لیتی ہے، پولیس متعین کرتی ہے، کروڑوں روپیہ کا بجٹ منظور کرتی ہے اور تعزیرات کے ذریعہ سے چوروں، ڈکیتوں اور ملک میں بدامنی پھیلانے والوں کی سزاؤں کا اعلان کرتی ہے، لیکن اس کے باوجود چور ڈکیت اور رہزن پھر بھی باز نہیں آتے اور اپنی شقاوتِ باطنی سے قانون کی خلاف ورزیوں کی راہ چل کر رہتے ہیں۔ جیل بھی بھگتتے ہیں، سزائیں بھی پاتے ہیں، پیٹے بھی جاتے ہیں، لیکن رات دن کے جرائم کی عادت کی وجہ سے ان کی عبرت کی آنکھیں پھوٹ جاتی ہیں، نہ وہ دیکھتے ہیں، نہ سنتے ہیں اور اپنے جرائم کے کام میں مستعد رہتے ہیں۔ پس قوم اپنے کام (حفاظتِ ملک) میں لگی رہتی ہے اور یہ جرائم پیشہ طبقہ اپنے کام (چوری، ڈکیتی اور امن سوزی) میں لگا رہتا ہے۔

اسی طرح سرکارِ خداوندی نے قرآن حدیث کی حفاظت کی گارنٹی بھی لی اس کے لئے محافظین کی پولیس یعنی حفاظ ومحدثین بھی مقرر کیے، غیب سے ان کے روزینے بھی مقرر کیے، ان کی مدد کا وعدہ بھی کیا اور حسبِ وعدہ مدد برابر آ بھی رہی ہے، رخنہ اندازوں کے لئے اعلان عام بھی ہو رہا ہے کہ جو بھی اس قرآن و بیان میں رخنہ اندازی کرے گا اس کی سزا یہ ہوگی اور یہ ہوگی، لیکن اس کے باوجود جن کے قلوب میں شقاوت ازل ہی سے ودیعت کی گئی ہے اور جو انھی جرائم کے لئے پیدا کیے گئے وہ

قرآن وحدیث کی تحریف سے نہ کبھی باز آئے، نہ آئیں گے کیوں کہ کتاب وسنت میں ان ناجائز تصرفات وتحریفات کی عادت سے ان کی دیدۂ عبرت پٹ چکی ہے، انھیں نہ حق نظر آ سکتا ہے نہ وہ اس کی آواز سن سکتے ہیں۔

پس جس طرح سرکارِ خداوندی بتوسطِ علمائے امت اپنے حفاظت کے کام میں لگی ہوئی ہے باوجودیکہ ان پر دلائل کی مار بھی پڑ رہی ہے وہ بارہا دلائل حق کے گھیروں میں گھر کر بند بھی ہو جاتے ہیں، عقل سلیم اور فنونِ روایت کی نقل صحیح کی طرف سے ان پر جوتیاں بھی پڑ رہی ہیں، مگر انھیں روزی ہی انکارِ حدیث، وضعِ حدیث، تحریفِ حدیث اور تمسخرِ حدیث کی دی گئی ہے، جو انھیں بہر حال لینی ہے اور گمراہیوں کے ساتھ مخلوق کی رہزنی کا کام کرنا ہے۔ پس جس حکمتِ الٰہی نے شیطان اور اس کی رخنہ اندازیوں کو پیدا کر کے دین کی قوتوں کے کھولنے اور مضبوط بنانے کی راہ ڈالی، اسی حکمت نے منکرین قرآن اور منکرین حدیث اور ان کی سیہ کاریوں کو پیدا کر کے قرآن وحدیث کی قوتوں کے واشگاف کرنے کی راہ پیدا کی ہے۔

خلق اللّٰہ للحروب رجالا ☆ ورجالا لقصعة وثرید

مگر انجام کار نتیجہ یہ ہے کہ ان اشرار وفجار میں سے جس نے بھی دین حق کی ان دو بنیادوں، قرآن وحدیث کی قوتوں کے اندر شگاف چاہا وہی اوندھے منہ گرا اور اس نے منہ کی کھائی۔ یہ منکر طبقے اپنے محدود وقتوں میں ابھرے، مگر ابھر کر گرے، تو ایسے گرے کہ آج کوئی ان کے نقش قدم کا پتہ دینے والا بھی نہیں، مگر قرآن وحدیث اپنی اسی آب وتاب کے ساتھ دنیا کے سامنے چمک رہے ہیں۔ یہی صورتِ حال منکرین اور اربابِ تمسخر واستہزاء کے سامنے بھی آنے والی ہے۔ فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْکُمْ کَمَا تَسْخَرُوْنَ، فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ٥

قرآن اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی باہمی نسبت

بہر حال اس امت کو دو عظیم اور بے مثال نعمتیں بطور ہدیۂ خداوندی دی گئی ہیں، ایک زندہ کتاب اور ایک زندہ نبیؐ، اس لئے کوئی بھی بدنیت یا بدفہم ان کے آڑے نہیں آ سکتا۔ مردہ چیز کو جس

طرح جس کا جی چاہے ادل بدل کر دے لیکن زندہ اور وہ بھی قوی و متین اور ذمہ بردار حفاظت کی چیز کو ادل بدل کر دینا تو بجائے خود ہے اس پر دھول اڑا کر کوئی اسے نگاہوں سے اوجھل بھی نہیں کر سکتا۔

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ م بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ o

ترجمہ: باطل اس کے پاس بھی نہیں آسکتا نہ آگے سے نہ پیچھے سے، وہ حکیم حمید کی طرف سے اترا ہوا (کلام) ہے۔

قرآن حکیم اور اس کے بیان کی حفاظت کا یہ بھی ایک عظیم شعبہ ہے کہ بیانِ قرآن (سنت) کی روشنی میں دانایانِ سنت نے قرآن کے تراجم کر کے دوسرے اہل اقران کو بھی اس پر مطلع کیا، تاکہ وہ دنیا کی ہر قوم میں پھیل جائے اور بسہولت دنیا کی ہر قوم اس سے استفادہ کر سکے، تاکہ وہ عالمگیر ہو کر عالم کی ہر قوم کے دل میں اتر جائے اور اس طرح اسکی عالمگیر حفاظت کا وعدۂ خداوندی پورا ہو جائے۔

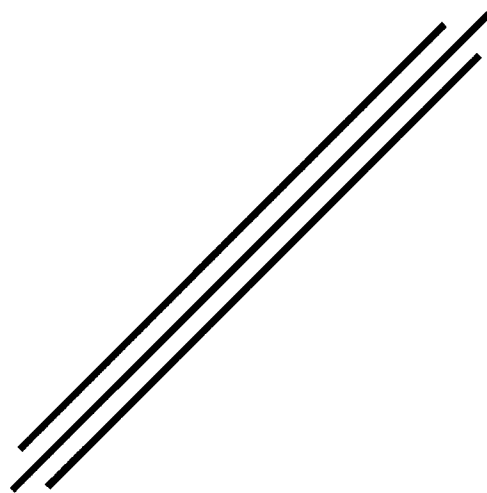
چنانچہ علمائے اسلام قرآن کے تراجم کی طرف بھی متوجہ ہوئے اور کمالِ دیانت و امانت اور کمالِ صدق و فراست سے مستند علمائے ملت نے اس کے ترجمے مختلف زبانوں میں کیے۔ الامام شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے فارسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا، پھر ان کے اخلافِ رشید میں سے شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے دوسرا ترجمہ کیا، پھر ان کے خلفِ صالح حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اردو میں ترجمہ کیا، جو پورا پورا تحت اللفظ ترجمہ اور بے مثل ترجمہ ہے۔ گویا قرآن کے ہر ہر لفظ اور ہر ہر کلمہ کو اردو میں اس کی پوری کیفیت و اصلیت کے ساتھ منتقل فرما دینے کی سعی فرمائی۔

حضرت شیخ الہند سیدنا و مرشدنا مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ' محدث دیوبندی نے اس ترجمہ کے بارے میں اپنے استاد حضرت قاسم العلوم حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ بانی دارالعلوم دیوبند کا مقولہ نقل فرمایا کہ:

''اگر قرآن اردو میں نازل ہوتا تو اس کی عبارت یہی یا اس کے قریب قریب ہوتی جو حضرت شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمے کی ہے۔''

محمد طیب غفرلہ'

مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

معیارِ حق

• •

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

معیارِ حق (۱)

الحمد للہ و سلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی

حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے معیارِ حق ہونے کا مسئلہ کچھ عرصہ سے ''جماعتِ اسلامی'' اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان زیر بحث آیا ہوا ہے، جو جماعتِ اسلامی کے دستورِ اساسی کی دفعہ ۶ سے پیدا ہوا ہے۔ اس پر سب سے پہلے حضرت اقدس مولانا سید حسین احمد صاحب مدظلہ صدرالمدرسین دارالعلوم دیوبند نے متنبہ فرمایا اور اپنے ایک مکتوبِ گرامی میں اس پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے جماعتِ اسلامی کو بھی اس طرف توجہ دلائی کہ اس دفعہ کے عموم سے انبیاءِ سابقین کے معیارِ حق ہونے کی بھی نفی ہو جاتی ہے چہ جائیکہ صحابہ کرام، کہ وہ تو کسی درجہ میں بھی معیار باقی نہیں رہتے جو یقیناً اصولِ دین کے خلاف ہے۔

حضرتِ ممدوح کے اس مفہوم پر اچھے اور برے الفاظ میں کافی تنقیدیں کی گئیں اور ان کے اس مفہوم کو دفعہ ۶ کی تحریف کے مرادف قرار دیا گیا، درحالیکہ یہ مفہوم ان کا پیدا کردہ نہیں تھا بلکہ خود دفعہ کے الفاظ سے پیدا ہوتا تھا جس کو انہوں نے ظاہر فرما دیا کیوں کہ دفعہ ۶ کی بنیاد منفی پہلو پر رکھی گئی ہے جس کی اس عبارت سے کہ:

''رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بنائے۔''

غیر رسول کے معیارِ حق ہونے کی نفی کرنا اصل نکلتا ہے، رسولِ خدا کا معیارِ حق ثابت کرنا اصل نہیں نکلتا اور یہ ظاہر ہے کہ رسولِ خدا سے اس دفعہ میں ذاتِ نبوی مراد ہے جنسِ رسول مراد نہیں، اس لئے اس دفعہ کا مدلول اور مفاد قدرتی طور پر صرف وہی ہو سکتا تھا کہ ذاتِ نبویؐ کے سوا کوئی بھی معیارِ حق نہیں ہو سکتا خواہ نبی ہو یا صحابی۔

زبانوں کا عام قاعدہ ہے کہ نکرہ جب نفی کے نیچے آتا ہے تو فائدہ عموم کا دیتا ہے اس قاعدہ کے

(۱) یہ مضمون ماہنامہ دارالعلوم مئی ۱۹۵۷ء ص ۱۸-۲۲ سے ماخوذ ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

تحت جب دفعہ کی اس عبارت سے کہ:

''رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بنائے۔''

لفظ ''کسی کو'' نکرہ لایا گیا ہے اور ''نہ بنائے'' کے کلمہ سے اسے نفی کے نیچے لے آیا گیا تو اس دفعہ کا کھلا مفہوم وہی نفیٔ عام نکلا اور یہی سب نے سمجھا بھی کہ ذاتِ نبویؐ کے سوا ہر ایک کے معیار ہونے کی نفی کرنا ہی واضعانِ دفعہ کا مقصود ہے، جس میں انبیاء، صحابہ سب آ گئے اور وہ سوالات پیدا ہوئے جو مکتوب مذکور میں واضح کئے گئے ہیں، جن کے جواب میں ردوقدح کی نوبت آئی ہے اور معترضین پر دفعہ ۶ کی تحریف کا الزام آیا۔ اگر دفعہ مذکور مثبت پہلو میں اس طرح ہوتی کہ:

''رسولِ خدا ہی کو حق کا معیارِ کامل سمجھو''

تو شاید ان سوالات کی طرف ذہنوں کا التفات بھی نہ ہوتا، اور اس ردوقدح کی صورت ہی پیدا نہ ہوتی۔

بہرحال جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ بحث تو الگ ہے کہ واضعانِ دفعہ کا منشاء کیا ہے، لیکن جہاں تک دفعہ کے الفاظ اور اسلوبِ بیان تعلق ہے اس دفعہ سے انبیائے سابقین کی معیاریت کی نفی سمجھنے والوں پر ذمہ داری کا سارا بوجھ ڈال دیا جانا انصاف کے خلاف تھا۔ جوابدہی کا مختصر راستہ یہ تھا کہ دفعہ کے لفظی مفہوم میں گو اس نفی کی گنجائش ہے لیکن یہ ہماری مراد نہیں، آگے تعبیر کا جھگڑا ہی رہ جاتا، مطمحِ نظر اور عقیدہ کی بحث باقی نہ رہتی۔

حسنِ اتفاق کہ بعض دوستوں نے اتفاقی طور پر کتاب ''کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟'' مجھے دکھلائی، خوشی ہوئی کہ اس کتاب میں جوابدہی کا بالآخر یہی راستہ اختیار کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں اہم ترین باب وہ ہے جس میں خود واضعانِ دفعہ ۶ کے بیانات دیئے گئے ہیں اور اس دفعہ سے متعلق ان کا منشا ان ہی کے الفاظ میں قلمبند کر کے شائع کیا گیا ہے۔ ان بیانات میں واضعانِ دفعہ نے صاف طور پر واضح کر دیا ہے کہ دفعہ ۶ کے اس منفی پہلو میں انبیائے سابقین کی معیاریت کی نفی کا کوئی تصور اور کوئی وہم خیال تک ان کے دلوں میں نہ تھا اور نہ ہی وہ اس کے قائل ہیں کہ انبیائے سابقین معیارِ حق نہ تھے۔

ظاہر ہے کہ جب اربابِ کلام نے اپنی مراد کی خود صراحت کر دی تو اس کے بعد کسی کو یہ حق باقی

نہیں رہتا کہ ان کے کلام سے ان کی مراد کے خلاف مطلب لیا جائے۔

عبارت خواہ اسلوبِ بیان اور قواعدِ لسان کی رو سے کتنا ہی خلافِ مراد کو نمایاں کرے مگر مراد وہی قبول کی جائے گی جو صاحبِ کلام صراحت کے ساتھ خود بتلائے۔ اندریں صورت ''معیاریتِ انبیاء'' کے بارے میں ہمارا اختلاف جماعتِ اسلامی سے ختم ہو جاتا ہے۔

البتہ یہ معروضۂ نیاز پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ بنیادی قانون کی تعبیرات کم از کم قواعدِ زبان کی رو سے ناتمام یا غیر محتاط نہ ہونی چاہئیں کہ ان کی مراد سمجھنے کے لئے تصنیفوں کی ضرورت پڑے۔ مصنفوں کو تو یہ تکلیف کہ وہ ایک ایک جملہ کے لئے رسالے لکھیں اور مراد سمجھائیں اور سائل کو یہ مصیبت کہ کسی جملہ میں کھٹک پیدا ہونے پر یا تو وہ بیسیوں اوراق کے مطالعہ کا مکلّف اور خریدار ہو، یا عام تحریفِ مراد کا مرتکب کہلائے۔ اس لئے دفعہ کی تعبیر میں ایسی ترمیم ضرور آجانی چاہئے جو اس تخصیص مراد کو ادا کر دے اور کم از کم دیکھنے والوں کو آئندہ وہ دھوکا نہ ہو جو اَب تک ہوتا رہا۔

دفعہ ۶ کی اس عبارت سے دوسری نفی معیاریتِ صحابہؓ کی نکلتی ہے جو بالکل واضح اور کلام کا صاف مدلول بلکہ اس کا حقیقی مصداق ہے۔ چنانچہ اس میں کافی ردوقدح ہو چکا ہے اور ہر لب ولہجہ کے مضامین کاغذوں میں آچکے ہیں لیکن اس کے بارے میں بھی واضعانِ دفعہ نے اپنا منشاء واضح کر کے بہت حد تک اس خلجان کو رفع کر دیا ہے۔

واضعانِ دستور نے اسی کتاب ''کیا جماعتِ اسلامی حق پر ہے؟'' میں معیاریتِ صحابہ کا بھی کھلے لفظوں میں اقرار کیا ہے چنانچہ کتابِ مذکور کی سطورِ ذیل ملاحظہ ہوں۔

''اور ان (صحابہ کرام) کے اسوہ کا اتباع نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہے۔ قرآن مجید نے انہیں کے ایمان کو معیارِ قبول قرار دیا ہے۔ اور ان (صحابہ) کی زندگیاں دنیوی ظلمتوں میں چراغِ راہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔'' (ص ۲۳۴)

''ان (صحابہ) کا تقویٰ اور دین سے تعلق پوری امت کیلئے روشنی کا مینار ہے۔''

(ص ۲۳۸، مولانا عبدالرحیم اشرف)

''اور نہ ہی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے محامد وفضائل کا انکار اور ان کے اسوہ کے اتباع کا عدمِ جواز ذہن میں تھا۔'' (ص ۲۳۱، مولانا حکیم عبدالرحمٰن ہاشمی)

''اور میں ان (صحابہ) کے اسوہ کا اتباع امت کیلئے شرعی ضرورت سمجھتا ہوں۔''

(ص۲۲۹، چودہری علی احمد خاں)

''میرے نزدیک تو اسوۂ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی مکمل و جامع نمونہ ہے اور اسی کے اتباع میں پوری امت کی نجات ہے۔'' (ص۲۲۶، مولانا گلزار احمد)

''جو شخص صحابہ کرام کے اسوہ کے اتباع کو ناجائز کہے وہ تو مسلمان بھی نہیں ہوسکتا۔''

(ص۲۲۲ میاں طفیل محمد صاحب)

ان عبارتوں میں صحابہ کو معیار، مینار، روشنی، چراغِ راہ، جامع اور مکمل نمونہ، مدارِ نجات اور ان کے اسوہ کو واجب الاتباع تسلیم کیا گیا ہے۔ جس کا حاصل یہی ہوا کہ وہ امت کے حق میں کسوٹی ہیں جو اُن پر منطبق ہو جائے وہ مقبول ہے ورنہ مردود۔ یہی حاصل ہے معیاریت کا، کہ اس پر پرکھ کر شئے کے کھرے کھوٹے ہونے کا فیصلہ کرلیا جائے۔

پس واضعانِ دفعہ ۶ اپنی ان تصریحات کے بعد معیاریتِ صحابہ کے منکر نہیں کہے جاسکتے گو دفعہ ۶ کے منفی الفاظ کا عموم اس مفہوم کو قبول نہیں کرتا مگر جبکہ خود واضعانِ دفعہ ۶ ہی اس فعہ کی مراد یہ ظاہر کر رہے ہیں کہ نہ وہ معیاریتِ صحابہ کے منکر ہیں اور نہ یہ دفعہ اس انکار اور نفی کیلئے وضع کی گئی ہے، بلکہ اس سے ان کا ذہن ہی خالی تھا تو محض الفاظِ دفعہ کو سامنے رکھ کر اب بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے اس دفعہ کی تعبیر سے الگ ہو کر معیاریتِ صحابہ کے مسئلہ میں بھی ہمارا اختلاف ان سے ختم ہو جاتا ہے۔

رہا بالذات اور بالعرض کا فرق کہ حضرات صحابہ بالذات اور مستقل معیار نہیں، سو اس سے کون انکار کرسکتا ہے مگر اس سے معیاریت میں کیا فرق پڑسکتا ہے؟ کیونکہ انبیاء علیہم السلام بھی تو بالذات معیارِ حق نہیں ہوتے، وہ بھی بوصفِ رسالت ہی معیار ہوتے ہیں۔ چنانچہ وصفِ رسالت ملنے سے پیشتر ان کی ذواتِ قدسیہ موجود ہوتی ہیں مگر وہ معیارِ حق نہیں ہوتے، یا وصفِ رسالت کا دور باقی نہ رہنے کی صورت میں وصفِ رسالت ان کے ساتھ قائم رہتا ہے مگر وہ معیارِ حق نہیں رہتے۔ جیسے انبیائے سابقین کی رسالت آج کے لئے باقی نہیں تو آج کے لئے وہ معیارِ حق بھی نہیں ہیں۔ یا وصفِ رسالت کا دور موجود رہتے ہوئے بھی اگر رسولِ خدا کوئی بات بحیثیت رسالت کے نہ فرمائیں

بلکہ ذاتی رائے اور مشورے کے طور پر فرمائیں تو وہ بات بھی شرعاً واجب الاتباع نہیں ہوتی، گو بات اپنی جگہ بالکل سچی اور حق ہو اور اخلاقاً اس کا مان لیا جانا کمالِ سعادت بھی ہو، ورنہ اگر مشورہ کی حد تک بھی معیارِ حق کے وہی معنی ہوں کہ اس کا نہ ماننا ممنوع اور باطل ہو، یعنی ماننا ہی واجب ہو تو نہ اس سے انحراف جائز ہو سکتا اور نہ اس انحراف اور عدمِ قبول پر انبیاء سکوتِ رضا اختیار فرما سکتے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ وہ اس ذاتی رائے اور مشورہ کی حد تک یقیناً برحق ہوتے ہیں مگر معیارِ حق نہیں ہوتے کہ اس کے خلاف میں باطل ہو، یا اس کے قبول نہ کرنے سے بطلان یا فسق و کفر لازم آئے۔ چنانچہ احادیث میں حکم شرعی اور ذاتی رائے کے لئے فرق اور ان کے تقاضوں کو اچھی طرح کھول دیا گیا ہے، جس سے واضح ہے کہ معیارِ حق ہونے کیلئے بالذات معیار ہونا ضروری نہیں ہے بالوصف بھی کافی ہے۔ البتہ معیاریت کے اس وصف کا شریعت سے ثابت ہونا ضروری ہے تا کہ شانِ معیاریت منصوصِ شرعی ہو جائے، جو ضروری ہے۔ قیاسی اور اختراعی نہ رہے، جو معتبر نہیں ہو سکتی۔

سو جیسا کہ نبی کو معیارِ حق ثابت کرنے کیلئے شریعت نے وصفِ نبوت کو اس معیاریت کی بناء قرار دیا ہے جس سے معیاریتِ نبوی کی شان ثابت ہوئی، ویسے ہی صحابہ کے معیارِ حق ہونے کیلئے شریعت نے وصفِ صحابیت کو اس معیاریت کی بناء قرار دیا ہے جس سے معیاریتِ صحابہ کی شان ثابت ہوئی۔

پس انبیاء علیہم السلام کو بھی یہ معیاری حیثیت شرعی قانون ہی نے دی ہے اور صحابہ کو بھی یہ حیثیت اسی نے بخشی۔ اندریں صورت جیسا کہ نبی کے اسوہ پر ہم اپنی زندگی کو پرکھ کر اس کے حق و باطل ہونے کا فیصلہ کریں گے ایسے ہی صحابہ کرام کی معیاری زندگیوں اور ان کے اسوؤں پر بھی اپنے کو کس کر ہی اپنے برسرِ حق ہونے یا برسرِ باطل ہونے کا فیصلہ کر سکیں گے اور ان معیاروں کی معیاریت میں وہ بالذات اور بالعرض کا فرق حارج نہ ہوگا، حتیٰ کی نبی کی عصمت اور صحابی کی عدمِ عصمت کا فرق بھی اس معیاریت میں مخل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں اگر عصمت نہیں ہے تو حفاظتِ خداوندی موجود ہے، جو ان کی مجموعی زندگی کو سنبھالے ہوئے ہے، بلکہ جماعتِ اسلامی کے ذمہ داروں کی تصریحات پر تو عملاً صحابہ کا غیر محفوظ ہونا بھی اس معیاریت میں حارج نہیں، جبکہ وہ اس عملی عدمِ عصمت یا عدمِ حفاظت کے ہوتے ہوئے بھی انہیں ''معیار، مینار، روشنی اور واجب الاتباع'' بتلا

رہے ہیں۔ البتہ نبی اور صحابی کی معیاریت باوجود بالذات نہ ہونے اور بالوصف ہونے کے پھر بھی باہم متفاوت اور کافی فرق اور امتیاز کی حامل ہے۔ نبی کی معیاریت بہ نسبت صحابی کی معیاریت کے بالذات جیسی بلکہ کم از کم صحابہ کی نسبت سے بالذات ہے کہ نبوت اور اس کی معیاریت نبی سے کہیں زائل نہیں ہوسکتی اور صحابی کی صحابیت، اور اس کے ساتھ یہ معیاریت صحابی سے زائل ہوسکتی ہے، جیسا کہ بعض کے ارتداد سے یہ صورتِ حال نمایاں بھی ہوئی۔ پس نبی اور صحابی کی معیاریت باوجود بالذات نہ ہونے کے نبی کی معیاریت مستقل اور ابدی ہے جو بالذات کے مشابہ ہے اور صحابی کی معیاریت اس مرتبہ سے نیچے کی ہے، مگر اس فرق سے معیاریت کی جنس اور اس سے معیارِ ردّ و قبول ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ صحابہ کے معیارِ حق ہونے کا مسئلہ بھی معیاریتِ انبیاء کی طرح علماء اور جماعتِ اسلامی کے زعماء کا متفق علیہ مسئلہ ہوگیا اور اس مسئلہ میں پیدا شدہ اختلاف بھی ختم ہوگیا۔

مگر دفعہ ۶ کی عبارت اس حد تک بہر حال قابل ترمیم بلکہ ضروری الترمیم ہے کہ یہ مراد جو جماعت کے ذمہ داروں نے ظاہر کی ہے اس کے الفاظ میں کھپ جائے تاکہ غیر جماعت والوں کو تو دفعہ میں نفی کے عموم سے یہ شبہ دامن گیر نہ ہو، کہ جماعتِ اسلامی کے لوگ معیاریتِ صحابہ کے منکر ہیں، اور اِدھر جماعتِ اسلامی کے پیروکاروں کو اس دفعہ کی تشریحات سے جن میں صحابہ کے معیار بالذات یا معیارِ مستقل ہونے کی نفی پر بہت زیادہ زور صرف کیا گیا ہے یہ شبہ لاحق نہ ہو کہ غیر جماعت کے لوگ صحابہ کے معیارِ مستقل ہونے کے مدعی ہیں، اس ترمیم کے بعد معیاریتِ صحابہ کے مسئلہ میں الفاظ سے دھوکہ کھا کر اختلاف پیدا ہونے یا کر دیئے جانے کی گنجائش بھی باقی نہ رہے گی۔ ہاں اگر یہ مسئلہ ضمنی اور فروعی ہوتا جو کسی بحث کے ذیل میں استطراداً آجاتا، یا اس کی عبارت کے مؤلف موجود نہ ہوتے جو عبارت میں ردو بدل کے خود ہی مختار ہوسکتے ہیں تو لفظی ترمیم پر زیادہ زور نہ دیا جاتا اور بلاشبہ وہ دوسروں کے قلم سے نامناسب اور غیر ضروری ہی ہوتی اور صرف تشریح مراد پر اکتفا کرلیا جاتا، لیکن مسئلہ جبکہ دستوری اور قانون کی بھی بنیادی دفعہ کا ہے جس پر تحریک کا دار و مدار ہے اور ادھر اس کے مؤلف بحمد اللہ موجود ہیں جو اپنی عبارت میں ردو بدل کرسکتے ہیں تو انہیں خود ہی اپنی دفعہ کی

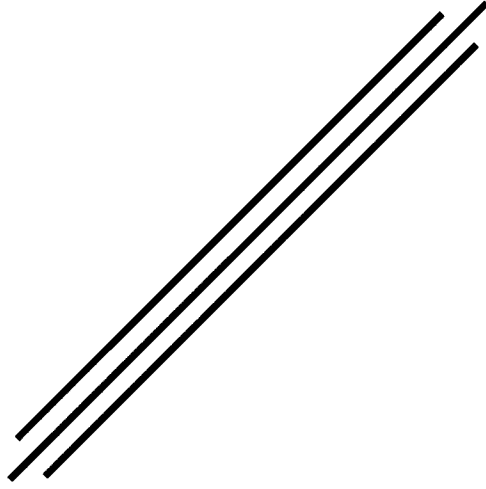
عبارات کو اس مراد کے مطابق فرما دینا چاہئے۔ اگر خدانخواستہ وہ موجود نہ ہوتے یا مسئلہ ذیلی اور ضمنی ہوتا اور بیانِ مراد کے بعد عبارت کے الفاظ بلا ترمیم رہ جاتے تو چنداں حرج نہ تھا۔

البتہ اس سلسلہ میں یہ مرحلہ ابھی باقی رہ جاتا ہے کہ علماءِ اہل سنت کثرہم اللہ تعالیٰ جیسے صحابہ کے ''معیارِ حق'' ہونے کے قائل ہیں ویسے ہی وہ امورِ دینیہ میں مقررہ حدود کے اندر صحابہ کے قول وفعل کے حجت شرعی ہونے کے بھی قائل ہیں، جن سے شریعت اخذ کی جاسکتی ہے۔ یہ معیاریت سے اوپر کا مرتبہ ہے، معیاریت کا حاصل تو صرف اپنے کو ان پر منطبق کر کے اپنے حق وباطل ہونے کا فیصلہ کرنا ہے، گویا ان کی روشنی میں اپنے کو دیکھنا اور اپنے کھرے کھوٹے ہونے کی جہت متعین کرنا ہے۔ اور حجیت کا حاصل انہیں دیکھ کر اپنے لئے دینی راہ متعین کرنا اور ان کے قول وفعل سے کسی امر کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کا بھی معیار ہے۔

پہلی صورت میں ان کا قول وفعل صرف معیار کہلائے گا اور دوسری صورت میں شرعی حجت، اس حجت اور دوسری حججِ شرعیہ کے باہمی فرقِ مراتب اور درجاتِ حجیت کے تفاوت سے انکار نہیں اور اس کی متعلقہ تفاصیل بھی یقیناً قابل لحاظ اور واجب الرعایت ہیں، جو اپنی جگہ فن میں محفوظ ہیں مگر جنس کے درجہ میں اس حجیت کے ثبوت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بحث ایک مستقل مقالہ کی خواہاں ہے جسے کسی دوسری فرصت میں توفیقِ الٰہی شامل حال ہونے پر سپردِ قلم کیا جاسکے گا۔

خدا کرے کہ ان دو مسائل (معیاریتِ انبیاء اور معیاریتِ صحابہ) کی طرح اس قسم کے بقیہ مسائل کا اختلاف بھی جو ابھی باقی ہے، اور بعض بعض امور میں اصولی رنگ لئے ہوئے ہے، اسی طرح ختم یا کالعدم ہو جائے اور مسلمانوں کی ہیئتِ اجتماعی میں جو رخنے پڑ گئے ہیں وہ مٹ جائیں۔

وماذلك على الله بعزيز.

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

حضراتِ صحابہؓ کا مقام

. . . .

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کا مقام

اہل السنّت والجماعت کی نظر میں

پیش لفظ

الحمد للّٰہ رب العالمین o والعاقبۃ للمتقین والصلوٰۃ والسلام علٰی سید المرسلین محمد واٰلہ واصحابہ ومن تبعھم باحسان الٰی یوم الدین o

حکیم الاسلام حضرت علامہ مولانا حافظ قاری **محمد طیب** صاحب دامت برکاتہم (مہتمم اعلیٰ دارالعلوم دیوبند) کی ایک تاریخی تقریر جو مدرسہ معدن العلوم وانمباڑی (ضلع شمالی آرکاٹ صوبہ مدراس) کی جدید عمارت کی تقریبِ افتتاح واجلاسِ دستار بندی کے موقع پر مورخہ ۳/ صفر ۱۴۰۰ء (۳۰/ دسمبر ۱۹۷۹ء) کو فرمائی تھی۔ یوں تو حضرت اقدس کی ہر تقریر دل پذیر اور حکمت وہدایت سے لبریز ہوا کرتی ہے، لیکن یہ اہم تقریر ہر ایک کے لئے دعوتِ فکر وعمل پیش کرتی ہے۔

آج کل تفسیر کے نام سے اختراعات کی سطح پر ذاتی نظریات اور آزادانہ افکار وخیالات کے اظہار اور حضراتِ صحابہ پر تنقید وتبصرہ کا سلسلہ چل پڑا ہے۔ حضرت حکیم الاسلام دامت برکاتہم نے کتاب وسنت کی روشنی میں تفسیر کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہوئے دونوں مسئلوں میں اہل حق کا صحیح موقف پیش کیا ہے۔ مودودی صاحب کے انتقال پر حضرت حکیم الاسلام کے تعزیتی پیغام سے عوام میں جو غلط فہمی کی فضا پیدا ہوگئی تھی حضرت موصوف نے اس کا بھی ازالہ فرمادیا ہے۔ چونکہ حضرت والا کا یہ تاریخی خطاب ہر اعتبار سے معلومات افزاء ہے۔ اس کی افادیت کے پیش نظر شعبہ نشر واشاعت مدرسہ معدن العلوم وانمباڑی کے زیر اہتمام اس کی اشاعت ناگزیر سمجھی گئی۔ وباللّٰہ التوفیق وبہ نستعین o

ربیع الثانی ۱۴۰۰ء مطابق مارچ ۱۹۸۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیمo

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علٰی سید المرسلین وعلٰی الٰہ واصحابہ اجمعینo

اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِo بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِo

قَدْ مَنَّ اللّٰہُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ بَعَثَ فِیْھِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِھِمْ یَتْلُوْ عَلَیْھِمْ اٰیَاتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَۃَ وَاِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍo صدق اللہ العظیمo

بزرگانِ محترم: اس جلسہ میں ابتدا ہی سے جن موضوعات پر بزرگوں نے، علماء نے، عزیز طلبا نے تقریریں فرمائیں ان کا موضوع قرآن حکیم، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس، حضراتِ صحابہ کرامؓ کی ذواتِ قدسیہ یہی چیزیں موضوع رہی ہیں۔ ان ہی کے بارے میں چند جملے اس وقت مجھے گزارش کرنے ہیں، بات تو وہی ہوگی جو اَب تک علماء فرما چکے ہیں کوئی نئی بات نہیں ہوگی، صرف عنوان کا فرق ہوگا اور اصولی رنگ میں وہی چیزیں عرض کی جائیں گی جو اَب تک آپ کے کان میں پڑ چکی ہیں۔ اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیجئے اس کے بعد آگے فروعات خود بخود ذہن میں آجائیں گی۔

ہدایت کی دو بنیادیں

حق تعالیٰ شانہٗ نے دنیا کی ہدایت کی دو بنیادیں مقرر فرمائیں ایک قانونِ خداوندی اور ایک معلّمینِ قانون، ایک طرف اللہ نے اپنی کتابیں نازل فرمائیں اور ایک طرف کتابوں کے ساتھ شخصیتیں بھیجیں کہ اس کتاب کو سمجھائیں، اس کے مطلب بیان کریں، اس کے مرادات بیان کریں۔ ابتدائے بشریت میں اگر حق تعالیٰ نے حضرت آدمؑ پر تیس صحیفے اتارے تو ساتھ میں آدم علیہ السلام کو بھیجا۔ اگر صحفِ ابراہیمؑ آئے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی ساتھ بھیجا۔ تورات آئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی ساتھ بھیجے گئے، انجیل آئی تو حضرت مسیح علیہ السلام بھی ساتھ بھیجے گئے،

اور خاتم الکتب قرآن کریم آیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس بھی ساتھ ہی بھیجی گئی۔

غرض ہر دور میں روایت کی دو ہی بنیادیں رہی ہیں ایک کتاب اللہ قانونِ الٰہی اور ایک معلّمین قانون اور مربیانِ قلوب، کوئی دور ایسا نہیں گذرا کہ فقط کتاب آ گئی ہو اور شخصیات نہ آئی ہوں، نہ کوئی دور ایسا گذرا کہ شخصیات بھیج دی گئی ہوں قانون کوئی نہ ہو۔ ان کے ساتھ قانون بھی آیا.......... اور اس کے ساتھ شخصیاتِ مقدسہ بھی آئیں۔ قانون بھیجے جانے کی تو اس لئے ضرورت تھی کہ بہر حال الفاظِ خداوندی ہی میں اللہ کی مرادیں چھپی ہوئی تھیں، اسی عنوان سے وہ ادا ہو سکتی تھیں، اگر محض مراد سامنے رکھ دی جاتی اور لوگ آزاد ہوتے کہ جس تعبیر سے چاہیں پیش کر دیں تو وہ اصل مراد واضح نہیں ہو سکتی تھی۔ ہر مراد کے لئے اسی کے الفاظ اسی کے عنوانات ضروری ہوتے ہیں۔ اگر ذرا سا عنوان بدل جائے لب ولہجہ بھی بدل جائے تو حقیقت بدل جاتی ہے، حقیقت لفظوں میں چھپی ہوئی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ دنیا کے قوانین بنانے میں جو قانون ساز کمیٹیاں بنتی ہیں، کونسلیں مقرر ہوتی ہیں تو قانون کے ایک ایک لفظ پر ہفتوں بحث کرتی ہے، لفظ ایسے ہونے چاہئیں کہ سارا مقصد اور موضوع اس لفظ کے اندر کھپا ہوا ہو۔

ہر حقیقت اپنے عنوان کے تابع ہوتی ہے

اگر لفظ خاص ہو گیا موضوع عام ہے تو حقیقت ادا نہیں ہوگی، لفظ عام ہو گیا مراد خاص ہے تو حقیقت ادا نہیں ہوگی، تو ہر حقیقت تابع ہوتی ہے اپنے عنوان کے اپنے طرزِ کلام کے، اس کے بغیر حقیقت سامنے نہیں آ سکتی۔ جیسے اللہ نے آپ کو اور ہمیں پیدا فرمایا تو ہر ایک کی ایک حقیقت ہے۔ اس حقیقت کے مناسب صورت بھی عطا فرمائی، اسی صورت میں وہ حقیقت کھپ سکتی تھی۔ جس حقیقت کو اللہ نے دنیا میں نمایاں فرما دیا۔ انسان کی حقیقت گھوڑے کی شکل میں نمایاں نہیں ہو سکتی۔ گھوڑے کے خواص اور ہیں انسان کے اور ہیں۔ گھوڑے کی حقیقت انسانی شکل میں نہیں آ سکتی تھی کہ شکل آدمی کی ہو اور ہنہناتا ہوا پھرے گھوڑے کی طرح سے، تو انسانی حقیقت کو انسان کے مناسب صورت دی گئی۔ گھوڑے کی حقیقت کو اس کے مناسب شکل دی گئی۔ اسی طرح علمی مرادات میں ہر مراد کی ایک

صورت ہے لفظوں میں، انہیں لفظوں میں وہ مراد ادا ہو سکتی تھی۔ لفظ بدل جائیں مراد بدل جاتی ہے، ذرا سا عنوان کا فرق ہو جائے جب ہی مراد کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔

عنوانات ایسی چیز ہے کہ کلام کا زور اور کلام کی قوتِ عنوان ہی کے اندر چھپی ہوئی ہوتی ہے۔ شعراء تو خوب جانتے ہیں کہ ایک ہی مضمون کو ایک شاعر ادا کرتا ہے بہت خوب ہوتا ہے، اسی مضمون کو دوسرا شاعر دوسرے عنوان سے ادا کرتا ہے مضمون کہیں کا کہیں جا پہنچتا ہے، اسے داد دی جاتی ہے۔ مثلاً ہماری اُردو زبان میں ایک محاورہ ہے آنکھ لڑنا، یہ کنایہ اور اشارہ ہوتا ہے محبت سے، فلاں سے فلاں کی محبت ہوئی یعنی آنکھ سے آنکھ لڑ گئی، تو آنکھ لڑنا یہ کنایہ اور اشارہ ہوتا ہے محبت سے تو استاذ ذوقؔ نے اس محاورہ کو ادا کیا بڑی خوبصورتی سے، وہ کہتا ہے کہ ؎

آنکھ سے آنکھ ہے لڑتی مجھے ڈر ہے دل کا ☆ کہیں یہ جائے نہ اس جنگ و جدل میں مارا

یہ آنکھیں جو لڑتی رہیں گی دل گرفتار ہو جائے گا تو آنکھ حسن پر پڑتی ہے دل گرفتار ہو جاتا ہے۔ تو بڑی خوب اونچی بات کہی ذوقؔ نے۔ اسی مضمون کو ایک ہندو شاعر نے ادا کیا ہے، مکندرام جس کا نام ہے اس نے بہت بڑھا دیا اس مضمون کو، وہ کہتا ہے کہ ؎

دل کی نہیں تقصیر مکندؔ آنکھیں ہیں ظالم ☆ یہ جا کے نہ لڑتیں وہ گرفتار نہ ہوتا

دل کو خواہ مخواہ برا بھلا کہہ رہے ہیں یہ بیچارہ بے قصور ہے، یہ سارا قصہ آنکھوں کا ہے، اسی نے گرفتار کرایا۔ تو ایک ہی مضمون ذوقؔ نے ادا کیا وہی مضمون مکندؔ نے ادا کیا، مگر حقیقت کہیں کی کہیں پہنچ گئی، تو ہر حقیقت تابع ہوتی ہے اپنے عنوان کے، عنوان اور اسلوبِ بیان اگر صحیح ہے، اعلیٰ ہے تو حقیقت بھی اعلیٰ طریق پر نمایاں ہوگی۔ اسلوبِ بیان بھدّا ہے، تو حقیقت بھی بھدّے رنگ میں ادا ہوگی۔ اس لئے ضرورت تھی کہ حق تعالیٰ شانہٗ اپنی مرادیں اپنے ہی الفاظ میں ظاہر فرمائیں تو انہیں الفاظ سے وہ حقیقت بندوں کے دلوں میں آسکتی تھی، اگر بندوں کے اوپر چھوڑ دی جاتی کہ جس تعبیر سے چاہیں ادا کریں۔ تم بڑے انشا پرداز ہو اور بہترین ادیب ہو جس رنگ میں چاہے ادا کر دو، تو اللہ کی مراد ادا نہیں ہو سکتی تھی وہ اس کی مراد ہوتی۔ اس لئے جب مرادیں اللہ نے اتاریں تو اسی کے مناسب الفاظ بھی اتارے۔ تو قانون کی ضرورت تو اس لئے پڑتی ہے کہ الفاظ بھی خدا کے

ہوں، معانی بھی خدا کے ہوں۔

قرآن کے معانی و مرادات بھی موضح من اللہ ہیں

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے الفاظ میں بھی امین تھے اور مرادات میں بھی امین، یہ نہیں ہوا کہ اللہ نے الفاظ نازل کر دیئے ہوں اور آپؐ نے یہ سوچا ہو کہ ان الفاظ کے چند معانی ہو سکتے ہیں، ایک یہ ایک یہ، اور زمانے کے مناسب یہ معنی ہیں لہٰذا یہی معنی لے لو۔ یہ نہیں! جو الفاظ آئے تھے انہیں کی مراد آپ نے ارشاد فرمائی، تو لفظوں میں بھی آپؐ امین تھے، معنی میں بھی آپ امین تھے۔ امانت داری کے ساتھ اللہ کے الفاظ بھی پہنچا دیئے، اللہ کے مرادات بھی پہنچا دیئے۔ اگر واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات نہ آتی تو مراداتِ خداوندی کھلنے کی کوئی صورت نہ تھی جس کا جو جی چاہتا مراد لے لیتا۔

ایک سبق آموز تاریخی واقعہ

ایک واقعہ ہے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ صحابی جلیل القدر ہیں۔ ابتدا میں اسلام کا طریق یہ تھا کہ روزہ چوبیس گھنٹے کا ہوتا تھا بس افطار کر کے کھانا کھا لو پھر اگلے دن کھانے پینے کی اجازت ہوگی تو چوبیس گھنٹے ایک دن اور ایک رات روزے میں لگتی تھیں، یہ شاق گذرا لوگوں پر، پریشان ہوئے لوگ، حق تعالیٰ نے آسانی فرما دی اور فرمایا کہ دن بھر روزہ رکھو اور افطار کے بعد تمام رات تمہیں کھانے پینے کی اجازت دی:

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ.

ترجمہ: اے لوگو کھاتے پیتے رہو جب تک کہ سفید ڈورا کالے ڈورے سے ممتاز نہ ہو جائے۔ اگر پہچان نہ ہو اجازت ہے کھانے کی جب سفید ڈورا ممتاز ہو جائے سیاہ ڈورے سے، اب روزے کی نیت کرو، دن بھر روزے دار رہو۔

تو لغت عرب میں سفید ڈورا اور سیاہ ڈورا سوت کا ہوتا ہے۔

حضرت عدی ابن حاتم ؓ نے لغت پر اعتماد کر کے دو ڈورے رکھے ایک کالے رنگ والا ایک سفید رنگ کا تکیہ کے نیچے رکھ لیا۔ اب صبح جب ہوتی تو تکیہ اٹھا کر دیکھتے، صبح صادق ہو جاتی مگر اندھیرا اتنا رہتا کہ سیاہی سفیدی میں امتیاز نہیں ہوتا، دیکھتے رہتے جب اتنا چاندنا ہو جاتا کہ دونوں ڈورے الگ الگ پہچانے جاتے تب روزے کی نیت کرتے حالانکہ صبح صادق گذرے بیس منٹ ہو گئے ہیں اور دن کا بہت سا حصہ آ گیا، یہ ان کا عمل رہا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اے عدی تم کیا کرتے ہو، عرض کیا یارسول اللہ! حق تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ سیاہ ڈورا جب سفید ڈورے سے ممتاز ہو جائے تب روزے کی نیت کرو، تو میں نے دو ڈورے تکیہ کے نیچے رکھ لئے ہیں انہیں دیکھتا رہتا ہوں، جب چاندنا ہو کہ دونوں ڈورے الگ الگ پہچانے جائیں تب روزے کی نیت کرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا:

ان وسادتك لعريض.

تیرا تکیہ بڑا لمبا چوڑا ہے (کہ کالا ڈورا اور سفید ڈورا دونوں اس کے نیچے آ گئے)۔

بندۂ خدا کالے ڈورے سے مراد ہے رات کی سیاہی اور سفید ڈورے سے مراد ہے صبح صادق کی سفیدی، تو تیرا تکیہ اتنا بڑا ہے کہ رات اور دن دونوں اس کے نیچے آ گئے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ سوت کا ڈورا رکھو، مراد ہے رات اور دن، کالے ڈورے سے مراد رات کی سیاہی، سفید ڈورے سے مراد صبح صادق کی سفیدی، تب حضرت عدی ابن حاتم کو معلوم ہوا کہ مرادِ ربانی یہ ہے، لغت کے معنی یہ ہیں۔

ایک لغوی معنی ہوتے ہیں اور ایک اصطلاحی معنی

ظاہر بات ہے کہ ایک لغوی معنی ہوتے ہیں ایک مرادی معنی، لغوی معنی ہر جگہ مراد نہیں ہوتے ہیں بلکہ مرادی معنی مراد ہوتے ہیں جن کا ارادہ حق تعالیٰ فرمائیں۔

اب صلوٰۃ کے معنی دعاء کر دینے کے ہیں، تو اگر لغت کے محض لفظوں کو دیکھا جائے تو نماز کی ضرورت نہیں، رکوع سجدے کی ضرورت نہیں، بس دعاء مانگ لی، نماز پڑھ لی آدمی نے۔ مگر صلوٰۃ کے لغوی معنی مراد نہیں، مراد ہیں حقیقی معنی جو اللہ کے یہاں مقصود ہیں کہ اس طرح نیت باندھو، اس طرح ہاتھ باندھو، اس طرح فاتحہ پڑھو، اس طرح سورت پڑھو، اس طرح رکوع کرو، اس طرح سجدہ

کرو، تشہد ایسا ہو، سلام ایسا ہو، مجموعہ مراد ہے صلوٰۃ کے لفظ سے۔ تو لغۃً صلوٰۃ کے معنی دعاء کے ہیں مگر شرعاً صلوٰۃ کے معنی افعالِ خاصہ کے ہیں۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ بتلائیں اور ہم لغت کو سامنے رکھ لیں تو صلوٰۃ وغیرہ سب غائب، بس دعاء ہی دعاء رہ جائے گی۔ تو لغوی معنی اور ہوتے ہیں مرادی معنی اور ہوتے ہیں۔

ہر زبان میں اس قسم کے محاورات ہیں کہ محض لغت کو دیکھو تو معنی اور، عرفِ عام میں جو مراد ہیں وہ معنی اور۔ مثلاً فارسی کا ایک محاورہ ہے کہ:

''فلاں شخص آب در سبد کرد'' فلاں شخص ٹوکرے میں پانی ڈال رہا ہے۔

لغوی معنی تو یہ ہیں کہ ٹوکرا نیچے رکھ کر لوٹا اس پر ڈال دو، لغوی معنی ادا ہو گئے مگر مراد ہے عرف میں یہ کہ بے نتیجہ اور عبث فعل جو کرے گا اسے کہیں گے کہ ٹوکرے میں پانی ڈال رہا ہے، گھڑے کے گھڑے ڈال دے گا اور نتیجہ کچھ بھی نہیں پانی بہہ جائے گا تو لغوی معنی تو ہے لوٹے سے پانی ڈال دینا ٹوکرے میں اور مرادی معنی ہیں فعل عبث کرنا، یہ سمجھ میں جب ہی آئے گا جب اس لغت والوں کے عرف میں آپ رہیں، ان کی زبان دیکھیں، ان کے محاورات سنیں تب پتہ چلے گا کہ یہ معنی مراد ہیں۔

عبورِ محاورات و لغت کے ضمن میں ایک دلچسپ واقعہ

ہمارے یہاں حضرت مولانا غلام رسول صاحب رحمۃ اللہ علیہ استاد الکل تھے اور بڑے زبردست عالم، صوبہ سرحد کے رہنے والے تھے اور اُردو اچھی طرح بولتے نہیں تھے، جیسے سرحدی بولا کرتے تھے ویسے ہی۔ چولہے پر ہانڈی چاڑ دھی۔ چڑھادی کے بجائے چاڑ دھی، اور کان میں روڑ ٹھوس لیا رُوَڑ کو روڑ کہتے۔ غرض اُردو بولنی نہیں آتی تھی۔ حضرت شیخ الہند کے بھائی مولانا حکیم محمد حسن صاحب نے فرمایا میاں مولوی غلام رسول، چالیس برس ہو گئے تمہیں دارالعلوم دیوبند میں تعلیم دیتے ہوئے اور تمہیں اُردو بولنی نہیں آئی نہایت بھونڈی اُردو بولتے ہو۔ مولانا کو آیا غصہ کہنے لگے میں ہندوستانیوں سے زیادہ اچھی اردو جانتا ہوں، مگر اس زبان کو لغو سمجھتا ہوں اس لئے بولنا پسند نہیں کرتا اور سمجھتا ہوں تم سے زیادہ، خیر وہ صاحب ہنس پڑے حکیم صاحب نے کہا آپ ہندوستانیوں سے زیادہ اچھی اردو سمجھتے ہیں؟ کہا جی ہاں۔ فرمایا بتلاؤ اس کے کیا معنی ہیں۔ ''کریلا اور نیم چڑھا'' ایک

محاورہ ہے کریلا اور نیم چڑھا۔ تو مولانا ذرا سوچ میں پڑ گئے کہنے لگے معنی ظاہر ہیں کہ کریلا آدھا کچا آدھا پکا، سب ہنس پڑے کہ لا حول ولا قوۃ یہ مطلب ہے کریلا آدھا کچا اور آدھا پکا۔ تو مولانا نے لغت پر اعتماد کر کے کریلا کا لفظ تو لیا اُردو کا اور نیم لیا فارسی کا اور چڑھا لیا ہندی کا، اور تینوں کو ملا کر معنی بنا دیئے کریلا آدھا کچا اور آدھا پکا۔ حالانکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی چیز کی برائی میں مبالغہ کیا کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کریلا اور نیم چڑھا، یعنی کریلا اپنی ذات سے تو کڑوا تھا ہی نیم پر ٹانگ دیا تو کڑواہٹ اور بڑھ گئی، برائی در برائی پیدا ہو گئی۔

تو یہ محاورہ ہے جب مبالغہ کرتے ہیں کسی چیز کی برائی میں تو کہا کرتے ہیں کہ ''کریلا اور نیم چڑھا''، جیسے کسی چیز کی بھلائی میں مبالغہ کریں تو کہا کرتے ہیں ''سونے پر سہاگہ'' اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ سونا نیچے رکھ کے سہاگہ چھڑک دو اس کے اوپر، بلکہ جب کسی چیز کی بہت زیادہ بھلائی بیان کرنی ہو تو کہتے ہیں کہ سونے پر سہاگہ، یعنی سونا اپنی ذات سے تھا ہی عمدہ، سہاگہ ڈال دیا تو اور زیادہ کندن ہو گیا، نکھر گیا۔ تو مبالغہ فی الخیر کیلئے آتا ہے سونے پر سہاگہ، اور مبالغہ فی الشر کیلئے آتا ہے کریلا اور نیم چڑھا، یہ عرفی معنی ہیں لغوی معنی نہیں۔ تو اگر کوئی شخص کسی عرف میں نہ رہے فقط لغت اور کتاب دیکھ لے وہ ہمیشہ اوندھی سمجھے گا کچھ کا کچھ سمجھ جائے گا اصلیت اس کے سامنے نہیں آئے گی۔

قرآن کے مفاہیم صرف لغت سے سمجھ میں نہیں آسکتے

یہی صورت یہاں بھی ہے کہ قرآن وحدیث کا بھی ایک عرف ہے، قرآن وحدیث فقط لغوی معنی لے کر نہیں آیا، لغت عرب کا لیا، مگر معنی شریعت نے اپنے ڈالے ہیں اس کے اندر۔ زکوٰۃ کے معنی پاک کر دینے کے ہیں تو آپ نے صبح کو ہاتھ دھو لئے زکوٰۃ ادا ہو گئی؟ یہ لاکھوں روپیہ جو زکوٰۃ کا ادا ہو رہا ہے یہ کہاں سے ہوتا؟ تو معنی زکوٰۃ کے محض پاکی نہیں ہے جو لغوی معنی ہیں۔ حقیقی معنی اس کے یہ ہیں کہ نصاب اتنا ہو تو اتنا دو، اتنا ہو تو اتنے دو، سال گذر جائے ایک برس گذر جائے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یہ ہے شرعی معنی۔ یہ جب سمجھ میں آئیں گی جب شریعت کے عرف میں رہیں، آپ محض کتاب سامنے رکھ لیں کبھی وہ معنی سمجھ میں نہیں آسکتے کہ جو شرعی معنی ہیں۔

کتاب کے ساتھ شخصیت بھی ضروری

بہرحال کتاب اللہ کی ضرورت اس لئے تھی کہ جو حق تعالیٰ کی مرادات ہیں وہ اپنے ہی الفاظ میں اتاریں تا کہ جب وہ لفظ سامنے آئے تو مراد سامنے آجائے ،لیکن یہ مراد سامنے کیسے آئے گی؟ یہ محض کاغذ سے نہیں آسکتی جب تک کہ معلّمِ کتاب ساتھ نہ ہو۔ معلّم ہی تو بتلائے گا کہ یہ مراد ہے اس کی ، یہ مراد ہے اس کی ،تو شخصیت کی ضرورت پڑی قانون کے ساتھ ،محض قانون کافی نہیں ہے، محض لٹریچر کافی نہیں ہے۔ محض ادبیت کافی نہیں ہے، جب تک کہ صحیح معنی میں علم اور مربی ساتھ نہ ہو، کہ وہ ان کے معانی سمجھائیں، مراداتِ خداوندی بتلائیں اور محض تنہا شخصیت بھی کافی نہیں، جو شخصیت تعلیم دے گی اس کا مستند ہونا ضروری ہے وہ تعلیم ایسے شیوخ سے پائے کہ سند اس کی ملے اور سند در سند ہوتے ہوتے رشتہ مل جائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے،تو عالم ہو، مستند ہو، سند یافتہ ہو، اس کے ہر ہر لفظ کے لئے استناد ہو جو سلف سے گذر کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے۔

تو دین کا کتاب کے اچھے برے ہونے پر مدار نہیں ہے، شخصیت کے اچھے برے ہونے پر مدار ہے۔ اگر شخصیت دین والی ہے اس کتاب سے دین سمجھا دے گی، شخصیت اگر بددین اور آزاد فکر ہے تو اسی کتاب سے بددینی پھیلا دے گی۔ تو شخصیت کے لئے شرط ہے کہ وہ مستند ہو، اور استناد اور سند متصل کے ساتھ اس نے تعلیم حاصل کی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی عالم آپ کے سامنے آتا ہے تو کتاب کی خوبی خرابی سے نہیں اسے آپ پرکھتے کہ اس نے فلاں کتاب میں تعلیم پائی ہے جو مطبع مجتبائی کی چھپی ہوئی تھی ، بڑی عمدہ، لہٰذا یہ عالم بہت بڑا ہے اور اس نے تعلیم پائی ہے نول کشور کے مطبع کی چھپی ہوئی کتاب سے جو بھدی چھپی ہوئی ہے، لہٰذا یہ عالم کم درجہ کا ہے۔ کتاب کے اچھے برے ہونے سے عالم نہیں پرکھا جاتا، آپ پہلے یہ پوچھتے ہیں کہ سند تمہاری کیا ہے، کن اساتذہ سے تم نے تعلیم حاصل کی، ان اساتذہ کے شیوخ کون ہیں، ان کے شیوخ کون ہیں۔ جب سند مل جاتی ہے حضور صلی علیہ وسلم تک تب آپ سمجھتے ہیں کہ یہ عالم مستند ہے، یہ عالم دین ہے۔ تو سند سے پرکھا جاتا ہے عالم، کتاب سے نہیں پرکھا جاتا، اور سند ہوتی ہے شخصیت کی۔

آج اگر مثلاً مجھ جیسا طالب علم یوں کہے کہ بھائی میں نے مدرسہ دیوبند میں پڑھا ہے۔کوئی یہ نہیں پوچھے گا کہ کتاب عمدہ چھپی ہوئی تھی یا خراب؟ یہ پوچھیں گے آپ کے اساتذہ کون تھے؟ میں ان اساتذہ کا نام بتاؤں گا،وہ کہیں گے کہ ان کے اساتذہ کون تھے تو ان کا نام لوں گا،ان کے اساتذہ کون تھے؟ ان کا نام لوں گا،سند میری متصل ہوجائے گی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔

مثلاً میں کہوں گا کہ میں نے علم حدیث کی تعلیم حاصل کی حضرت علامہ انور شاہ کشمیری قدس اللہ سرہ' سے،انہوں نے علم حدیث حاصل کیا حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے،انہوں نے علم حدیث حاصل کیا حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے،انہوں نے علم حاصل کیا حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ محدث دہلوی سے،انہوں نے علم حدیث حاصل کیا شاہ محمد اسحٰق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے،انہوں نے علم حدیث حاصل کیا حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے،شاہ عبدالعزیز نے علم حدیث حاصل کیا شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے اور شاہ ولی اللہ کی سند ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک اور امام بخاری نے سند نقل کردی ہر ہر حدیث کی،سلسلہ مل جاتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک،تو ایک عالم کے مستند ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے تعلیم اور تربیت اور تدریس کا سلسلہ مسلسل پہنچتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔اگر ایک عالم یہ کہے کہ میں نے مطالعہ کرلیا تھا قرآن کا،میں نے لٹریچر دیکھ لیا تھا،تو قطعاً وہ مستند عالم نہیں۔نہ اس کی رائے حجت ہوگی دین کے اندر،اس لئے کہ اس میں اس کی ذاتی حجت ہے وہ تسلسل کی حجت نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے۔

علم وکمال انبیاءِ کرام علیہم السلام کی میراث ہے

اب اس کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے دنیا کے مال کی وراثت،تو مال کی وراثت جب ہی تو آپ دیں گے جب باپ سے نسل مل جائے گی۔اگر کسی کے باپ ہی کا پتہ نہ چلے تو اس کی مالیت کا وارث کیسے ہوجائے گا؟ ضرورت اسکی ہے کہ سلسلہ نسب کا ملا ہوا ہو،تب ہی تو وارث ہوتا ہے۔نسب بیچ میں منقطع ہوجائے،باپ تک نسب نہ پہنچے،باپ کا پتہ نہ چلے،وراثت کا بھی مستحق نہیں ہوگا۔

تو انبیاء علیہم السلام کی میراث ہے علم وکمال، جب تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سلسلہ نسبت کا نہ ملتا ہو وہ فیضانِ علمی نہیں پہنچ سکتا ان تک، تو یہاں یہ دیکھیں گے کہ تمہارے باپ کون ہیں یعنی استاد کون ہیں، دادا استاد کون ہیں، پردادا استاد کون ہیں، سلسلہ نسب کا اور نسبت کا پہنچ جائے گا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک، تب کہا جائے گا کہ علم ان کا مستند ہے۔ یہ تو ہے روایت کی حد تک، اب میں کہتا ہوں کہ درایت اور حقائق کی حد تک بھی سلسلہ نسبت کا اور نسب کا ہونا چاہئے۔ اگر کوئی محض اپنی اختراعی چیزیں بیان کرتا ہے تو قابل اعتبار نہیں۔ جو حقیقت بیان کرے اس کا سلسلہ بھی اوپر تک ہونا چاہئے اس کا کوئی ماخذ قرآن وحدیث میں ہو تو حقائق بھی، مسائل بھی، دلائل بھی، ان سب کا تسلسل حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو کہا جائے گا کہ یہ عالم مستند ہے، تو الفاظ کے درجے میں، معانی کے درجے میں تو علماء سمجھاتے ہیں طلبہ کو، حقائق کے درجے میں حضرات صوفیائے کرام جو ذکر اللہ کرا کر مجاہدے کرا کر دلوں میں روشنی پیدا کرتے ہیں، اس روشنی سے آدمی حقائق خداوندی کو سمجھتا ہے۔ ان کا سلسلہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہوا ہے۔ جس شیخ سے بھی آپ بیعت کریں گے اس کا شجرہ ہوگا، شجرہ کا حاصل یہی تو ہے کہ مجھے فلاں شیخ سے اجازت ہے، انہیں فلاں سے، یہاں تک کہ سلسلہ پہنچ جائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔

تو ہماری روایت کا سلسلہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنا چاہئے۔ ہماری درایت کا سلسلہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنا چاہئے اور ہمارے ذوق اور فکر کا سلسلہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنا چاہئے۔ اگر بیچ میں کوئی کڑی ٹوٹ گئی تو کہا جائے گا کہ یہ اختراعی چیزیں ہیں، خوساختہ ہیں، دماغی اُپج ہیں، اس کا کوئی ماخذ نہیں ملتا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ تو ایک عالم مستند وہ ہے کہ روایت میں، درایت میں، ذوق میں، فہم میں، اوپر سے اس کی تربیت ہوگئی ہو۔ بلا تربیت کے اگر کوئی کتاب اللہ کو سامنے رکھے گا تو اس کا امام اس کا نفس ہوگا، اور نفس نے تربیت پائی نہیں تو جو چاہے وہ مراد سمجھ لے گا، اسے باور کرائے گا کہ یہ اللہ کی مراد ہے حالانکہ وہ اس کی ذاتی مراد ہوگی اللہ کی مراد نہیں ہوگی۔ یہ تلبیس ہوگی، التباس ہوگا، جس سے لوگ دھوکہ میں پڑیں گے۔ لفظ قرآن کے پیش کئے جائیں معانی اپنے ڈال دیئے جائیں۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ بھی اللہ کے پیش کئے معانی بھی اللہ ہی کی طرف سے پیش کئے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اختیار نہیں تھا کہ الفاظ کے معنی اپنی طرف سے متعین فرمائیں تو میری اور آپکی کیا حقیقت ہے کہ لفظ قرآن وحدیث کے لیں اور اسکے اندر معانی اپنے ڈال دیں۔ معانی میں بھی ہمارا سلسلہ حضور صلی اللہ علیہ سلم تک پہنچنا چاہئے اور اللہ تک پہنچنا چاہئے۔

محض کتابی اور مطالعاتی علم کافی نہیں

پھر اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ کلام کی بہت سی کیفیات ہیں جو کاغذ میں نہیں آتیں، جب تک کہ سمجھانے والا اپنی ہیئت سے نہ بتلائے، طرزِ ادا سے طرزِ کلام سے، طرزِ گفتگو سے، لب ولہجہ سے معانی سمجھ میں آتے ہیں، لب ولہجہ نہ کاغذ میں ہوتا ہے نہ طرزِ ادا کاغذ میں ہوتا ہے، وہ شخصیت ہی بتلا سکتی ہے۔

مثال کے طور پر میں کہا کرتا ہوں ہماری اُردو زبان کا ایک جملہ ہے ''کیا بات ہے'' اس کے کئی معانی آتے ہیں اور لب ولہجہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ اگر میں کہوں ''کیا بات ہے'' تو آپ سب سمجھیں گے کہ میں سوال کر رہا ہوں کہ بھئی یہ کیا بات ہوئی کیوں ہوئی؟ اگر میں یوں کہوں ''کیا بات ہے'' اب کیا سمجھے، آپ قطعاً یہ نہیں سمجھتے کہ سوال کر رہا ہوں، ''کیا بات ہے'' یعنی بڑائی بیان کر رہا ہوں کہ فلاں چیز کی کیا بات ہے، وہ تو بڑی اونچی ہے۔ اور اگر میں یوں کہوں کہ ''کیا بات ہے''، اب کیا سمجھے آپ، نہ سوال نہ بڑائی، حقارت سمجھے کہ فلاں چیز کی کیا بات ہے، نہایت ردی اور بیہودہ اور لچر، اور اگر میں یوں کہوں ''کیا بات ہے'' اب کیا سمجھے آپ، نہ بڑائی نہ چھوٹائی سمجھے، تعجب سمجھے ایک ہی جملہ ہے لب ولہجہ بدلنے سے اسکے معانی بدل جاتے ہیں۔ اب لب ولہجہ کاغذ میں تو ہے نہیں۔ اگر ہم یہ جملہ ''کیا بات ہے'' کاغذ میں لکھ کر بھیجیں اور ادا کرنے والا کوئی سامنے نہ ہو تو جو کیفیت اس شخص پر غالب ہوگی وہ وہی معنی سمجھ لے گا، اس کے وہ معنی متکلم کی مراد نہ ہوگی وہ اس کی اپنی مراد ہوگی۔ اگر میرے پاس خط آئے اس میں یہ جملہ لکھا ہوا ہو، ''کیا بات ہے'' اور میں اس وقت کسی سوال کے سلسلہ میں غرق ہوں تو میں یہی سمجھوں گا کہ سوال کیا جا رہا ہے۔ میں تعجب میں غرق ہوں تو یہی سمجھوں گا کہ فلاں شخص تعجب کا اظہار کر رہا ہے اور اگر کسی بڑائی کے اندر غرق ہوں تو یہی سمجھوں گا کہ اس سے مراد بڑائی ہے، وہ میری اپنی مراد ہوگی۔ اس کلام کرنے والے کی مراد نہیں ہوگی۔

تو حق تعالیٰ شانہ' نے جو کلام فرمایا ہے اس کو فقط لکھ کر نہیں بھیج دیا بلکہ لب ولہجہ سے بھی سمجھایا ہے۔فرشتے کو بھیجا اس نے کلام پڑھ کر سنایا اسی لب ولہجہ سے،تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مطلب سمجھا کہ جس میں لب ولہجہ بھی شامل تھا، جس میں کلام بھی شامل تھا، جس میں الفاظ بھی شامل تھے۔ اب یہ تمام چیزیں کاغذ میں نہیں آتیں۔ یہ استاد اور شخصیت ہی کر کے بتلائے تب ہی سمجھ میں آتی ہے۔کلام جب آدمی کرتا ہے تو جیسا کلام ہے ویسی ہیئت بھی بن جاتی ہے، ویسی ہی حرکتیں بھی کرتا ہے۔اگر میں کہوں ''کیا بات ہے'' تو بدن نے حرکتیں وہی کیں جو اندر میں کیفیتیں چھپی ہوئی تھیں تو بدن کی حرکتیں بھی ساتھ ہوتی ہیں کیفیات کے، اور ظاہر بات ہے کہ یہ حرکتیں کاغذ میں نہیں آتیں یہ تو متکلم ہی بیان کرے گا۔ کسی کے سامنے اگر متکلم نہ ہو کاغذ ہی کاغذ ہو وہ کیا سمجھے گا اس کی مراد کو، جو اس کے ذہن میں ہوگا وہی سمجھ لے گا۔

اس زمانے کے بہت سے لوگ قرآن وحدیث کے الفاظ پیش کر دیتے ہیں، معانی اور مطالب اپنے ڈالتے ہیں اس لئے کہ نہ انہیں تربیت حاصل ہے، نہ انہیں صحبت حاصل ہے، نہ انہوں نے تدریس سے علم پڑھا نہ انہوں نے تعلیم سے علم حاصل کیا۔ مطالعہ سے علم حاصل کر لیا تو ان کا نفس ان کا امام ہے جو سمجھائے گا بس وہی سمجھ جائیں گے اور نفس ہے ناتربیت یافتہ، اسے کوئی تعلق اور نسبت حاصل نہیں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، اس واسطے ان کی مرادات ان کی اپنی ہوں گی۔ یہ انتہائی تلبیس ہوگی کہ لفظ اللہ کے لئے جائیں، مرادات اپنے ڈال دیئے جائیں۔

علم کے ساتھ ذوقِ صحیح اور فہمِ صالح بھی لازمی ہے

بہرحال ہدایت کے لئے اللہ نے یہی اصول رکھے ہیں کہ ایک طرف الفاظِ خداوندی ہوں ایک طرف شخصیاتِ خداوندی ہوں، تو اگر یہ ضروری تھا کہ کتاب منزل من اللہ ہو تو یہ بھی ضروری تھا کہ شخصیات مبعوث من اللہ ساتھ آئیں تاکہ وہ وہی معنی بیان کریں کہ جو حق تعالیٰ کی مرادات ہوں، تو تدریس کا سلسلہ چلا۔ اس واسطے قرآن کریم نے تعلیم پر زور دیا ہے، تدریس پر زور دیا ہے، مطالعہ پر زور نہیں دیا کہ کتاب دیکھ لیا کرو، جو چاہے سمجھ لیا کرو۔ تدریس سے حاصل کرو، صحبت اور معیت سے

حاصل کرو تا کہ تمہارے اندر وہ رنگ پیدا ہو جو تمہارے اساتذہ کا رنگ ہو، وہ ذوق پیدا ہو کہ جو تمہارے اساتذہ وشیوخ کا ذوق ہے، یہ بغیر صحبت و معیت کے نہیں ہوسکتا اور جب ہی ہوسکتا ہے کہ آپ تعلیم پائیں، تدریس پائیں۔قرآن کریم نے ارشاد فرمایا کہ:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ كُوْنُوْا رَبَّانِيِّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ ○

فرماتے ہیں حق تعالیٰ کہ......... جس شخصیت کو اللہ حکم دے نبوت دے کمالاتِ علم دے اس کے لئے اجازت نہیں ہے کہ وہ لوگوں سے یہ کہے کہ اے لوگو میرے بندے بن جاؤ، میں جو کہوں وہی کیا کرو۔ وہ یوں کہے گا کہ:

كُوْنُوْا رَبَّانِيِّيْنَ.

اے لوگوں ربانی بنو۔

جو اللہ تمہیں بتلائے وہی سمجھو جو حق تعالیٰ الفاظ دیں انہیں الفاظ کو یاد کرو، جو معانی بتلائیں انہیں معانی پر جمو، انہیں معانی پر عمل کرو، عمل سے وہی ذوق پیدا کرو جو اوپر سے سلسلہ ذوق اور فہم کا چلا آرہا ہے۔ ربانی بنو، اور ربانی کیسے بنو گے:

بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ ○

تم ربانی جب بنو گے کہ جب تعلیم پاؤ، تدریس پاؤ، درس و تدریس سے علم حاصل کرو۔

قرآن وحدیث کی مرادات کو محض مطالعہ سے نہیں، محض کتاب سے نہیں، محض کتاب کے کالے نقوش سے نہیں، کالے نقوش تو کفار بھی پڑھ لیتے ہیں اور سینکڑوں اعتراضات قرآن پر کر دیتے ہیں اس لئے کہ انہوں نے تعلیم تو نہیں پائی، لفظ دیکھے اور لفظوں سے لغت سے جو سمجھا اسی میں اعتراض کر مارا۔ یہ کوئی چیز نہیں ہے کہ کتاب کے الفاظ سامنے رکھے جائیں اور شخصیات کی تعلیم اور تربیت اور ٹریننگ شامل حال نہ ہو، تو سلف سے لے کر اب تک یہی سلسلہ چلا آرہا ہے کہ شیوخ سے تعلیم پائی جاتی ہے اور ان کی معیت اور صحبت سے قلب میں وہ رنگ پیدا کیا جاتا ہے جو اساتذہ اور شیوخ کا رنگ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سلف میں استاد اور شاگرد کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا تھا کہ شاگرد کو شاگرد

کہیں اور استاد کو استاد۔ شاگرد کے لئے صاحب کا لفظ اختیار کیا جاتا ہے، اصحابُ ابی حنیفہ، اصحابُ شافعی، اصحابُ عبداللہ ابن مسعود، اصحابُ عبداللہ بن عباس اور اصحابُ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم۔

اشارہ ہوتا تھا کہ یہ لوگ وہ ہیں جو صحبت یافتہ ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے، صاحب کے معنی صحبت یافتہ کے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جو صحبت یافتہ ہیں عبداللہ بن مسعود کے، صحبت یافتہ ہیں عبداللہ ابن عباس کے، صحبت یافتہ ہیں امام ابوحنیفہ کے، امام شافعی کے، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے۔ تو تلمیذ اور شاگرد کا لفظ نہیں استعمال کرتے تھے، اصحاب کا لفظ استعمال کرتے تھے تاکہ صحبت اور معیت ثابت ہو جائیں اور یہ معلوم ہو کہ انہوں نے وہی رنگ حاصل کیا ہے جو ان کے مشائخ اور ان کے اساتذہ کا تھا۔ اس لئے صاحب کے لئے تو صحبت یافتہ ہونا ضروری ہے اسی لئے قرآن کریم نے ارشاد فرمایا:

یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَکُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِیْنَo

اے لوگو تقویٰ اختیار کرو، اللہ سے ڈرو، خوف وخشیت پیدا کرو، مگر یہ کافی نہیں وَکُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِیْنَ. معیت اختیار کرو صادقین اور سچوں کی، تب تقویٰ پیدا ہوگا، تب تمہارے اندر خشیتُ اللہ پیدا ہوگی تو جیسے تقویٰ کا حکم ہے ویسے معیت کا بھی حکم ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا معیارِ فضیلت

حضرات صحابہ کی جو فضیلت اور بڑائی ہے اس کی بنیاد صحبتِ نبویؐ ہی تو ہے۔ محض تعلیم نہیں بلکہ صحبت یافتگی ہے، جنہوں نے اپنی آنکھوں سے دیدار کیا، نبی کریم کے چہرے مبارک کا، جنہوں نے اپنے ہاتھ سے ہاتھ ملایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک سے، جنہوں نے حضور کی خوشبو سونگھی پاس بیٹھ کر، یہ وہ فضیلت ہے کہ بڑے سے بڑا قطب ہو جائے امت میں صحابی کے رتبہ کو نہیں پہنچ سکتا، صحابی نے براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نور حاصل کیا ہے، ہمیں وہ نور واسطہ در واسطہ ہو کر ملا ہے، تو وہ بلا واسطہ جو شرف ہے صحبت ومعیت کا وہ صرف صحابہ کو حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ صحابہ رنگوں میں رنگے ہوئے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے، وہی خوبو وہی ذوق حاصل کیا ہے، برسہا برس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت میں رہ کر، صحبت مبارک میں رہ کر وہ ذوق

اپنے اندر پیدا کیا ہے جو حضور پاک کا ذوقِ مبارک تھا۔

صحابہ سے ہمارا تعلق محض روایتی اور تاریخی نہیں بلکہ عشقی ہے

اس واسطے حضرات صحابہ سے جو ہمارا تعلق ہے وہ فقط تاریخی نہیں کہ تاریخ میں چونکہ وہ بڑے ہیں لہٰذا ہم بھی بڑا سمجھتے ہیں جیسے تاریخ میں بہت سے لیڈروں کا ذکر آجاتا ہے، بہت سے رفاہِ عام کے لوگوں کا ذکر آجاتا ہے، بھئی بڑے ہیں ہم بھی بڑا سمجھتے ہیں، یہ نہیں، محض تاریخی حیثیت سے بڑائی نہیں مان سکتے محض روایت کی حیثیت سے نہیں ہمارا تعلق کہ چونکہ ان سے روایت پہنچی ہے لہٰذا انہیں بڑا مان لیں، ہمارا تعلق صحابہ سے نہ محض روایتی ہے نہ استنادی، بلکہ عشقی تعلق ہے، محبت کا تعلق ہے حضرات صحابہ سے، جو محبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تھی وہی محبت صحابہ کرام سے ہے، اور حضور پاک نے بھی یہی فرمایا کہ:

من احبهم فبحبّی احبهم.

جو صحابہ سے محبت کرے گا وہ میری محبت کی وجہ سے محبت کرے گا۔

محبوب کی ہر ادا محبوب ہوتی ہے

تو میں جس وجہ سے محبوب ہوں اسی وجہ سے صحابہ محبوب ہوں گے۔ تو صحابہ کرام محض ہمارے استاد ہی نہیں، محض شیوخ ہی نہیں بلکہ محبوب القلوب بھی ہیں کہ ہمارے دلوں کے رگ وپے میں ان کا عشق اور محبت بھرا ہوا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ جب کوئی کسی کا عاشق ہو تو اس کی ہر ادا محبوب نظر آئے گی۔ عاشق بھی ہو اور اس میں چھی اور کیڑے بھی نکالے، محض دعوائے عشق ہوگا، وہ جھوٹا ہوگا دعوائے محبت میں۔ ایک شخص یوں کہے کہ میں فلاں آدمی کا محبّ ہوں، عاشق ہوں اور فنا ہوں اس کے عشق میں، مجھے چین نہیں آتا بغیر اس کے، اور ساتھ میں یوں بھی کہے کہ مجھے محبت تو ہے مگر اس کا رنگ کچھ اچھا نہیں، قد وقامت اس کا کچھ ٹیڑھا بیکا ہے، مجھے محبت تو ہے مگر اعضاء میں تناسب نہیں، تو کہا جائے گا کہ جاہل کم بخت تجھے دعوائے عشق کی ضرورت کیا تھی کہ ایک طرف محبت کا دعویٰ کرے اور ایک طرف محبوب میں کیڑے بھی نکالے کہ رنگ بھی اچھا نہیں، قد وقامت بھی اچھا نہیں، بات بھی

کچھ اچھی نہیں، اسے سب لوگ احمق کہیں گے۔

محبوب ہونے کے معنی ہیں کہ قد وقامت بھی اعلیٰ ہے، رنگ بھی اعلیٰ ہے، خو بو بھی اعلیٰ ہے جب ہی تو میں عاشق بنا ہوں، اگر اس کے رنگ میں خرابی تھی تو کیا مصیبت تھی تجھے کہ تو عاشق بنے۔ اگر تیرے نزدیک قد وقامت ٹیڑھا بیکا تھا تو کس نے مجبور کیا تھا کہ تو اس سے محبت کرے۔ ایک طرف دعوائے محبت اور ایک طرف تنقید اور ایک طرف کیڑے نکالنا، یہ متضاد چیزیں جمع نہیں ہوسکتیں، جو جمع کرتا ہے اسے احمق کہیں گے، دانشمند نہیں کہیں گے۔ محبوب کے معنی یہ ہیں کہ ہر ادا محبوب ہو۔ تو حضرات صحابہ سے ہمارا تعلق فقط روایتی نہیں فقط تاریخی نہیں بلکہ عشق اور محبت کا تعلق ہے اور محبوب کے معنی یہ ہیں کہ ان کی ساری ادائیں پسند ہیں جب ہی تو ہم نے محبت کی۔

انبیاء علیہم السلام سے ہمارے دلوں میں محبت ہے اور وہ بنیاد ہے ایمان کی۔ اگر ایک شخص پیغمبروں سے محبت بھی کرے اور کسی پیغمبر پر اعتراض بھی کرے تو اس احمق سے کہا جائے گا کہ تجھے کس نے کہا تھا کہ تو محبت کا دعویٰ کرے۔ ایک طرف پیغمبر کو محبوب بتا رہا ہے اور ایک طرف چھی بھی نکال رہا ہے، ایک طرف تنقید بھی کر رہا ہے، ایک بام و دو ہوائیں، بام ایک ہے اور کوٹھا ایک ہے اور ہوائیں دو ہیں، کبھی ادھر کی اور کبھی ادھر کی۔ یہ تو نفاق ہے اخلاص نہیں ہے۔

اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ نبی سے محبت ہے تو نبی کی ہر ادا محبوب، قول بھی محبوب، فعل بھی محبوب، حرکت بھی سکون بھی، ہر چیز محبوب، تو انبیاء کی محبت تو بنیاد ہے ایمان کی، میں کہتا ہوں صحابہ کی محبت آثارِ ایمان میں سے ہے، اگر ان سے محبت نہیں تو اتنی ہی خرابی ہے ایمان کے اندر، اتنا ہی نقص ہے ایمان کے اندر۔ تو میرا مطلب یہ ہے کہ صحابہ سے تعلق محض کتابی نہیں ہے کہ روایت ہم تک پہنچ گئی ان سے، وہ استاد بن گئے۔ تاریخ میں بڑے آدمی تھے، ہم بھی بڑا کہنے لگے۔ نہیں براہِ راست ہمارے قلب کا تعلق عشق و محبت کا ہے اور عشق و محبت میں تنقید نہیں چلا کرتی، ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو معیار قرار دیا ہے فرقوں کے حق و باطل ہونے کا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ نصاریٰ کے اندر بہتر (۷۲) فرقے ہوئے اور میری امت میں تہتر (۷۳) فرقے ہوں گے **کلھا فی النار الا واحدۃ**. سب کے سب جہنمی ہوں گے بلحاظ عقاید کے، ایک فرقہ ہوگا جو نجات پائے گا۔

صحابہ نے عرض کیا کہ وہ لوگ کون ہیں؟ فرمایا:

ما انا علیه و اصحابی.

جس طریق پر آج میں اور میرے صحابہ ہیں۔

وہی وہ طریقہ ہے جو نجات کا ذریعہ بنے گا۔ تو گویا اپنے ساتھ صحابہ کو بھی ملایا اور مجموعہ کو کہا کہ یہ معیار ہے فرقوں کے حق و باطل سمجھنے کا، جو ہم پر منطبق ہو جائے وہ فرقہ حقہ ہے جو ہم سے منحرف ہو جائے وہ ناری ہے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات اقدس کے ساتھ اپنے صحابہ کو بھی ملایا اور مجموعہ کو معیار بتلایا فرقوں کے حق اور باطل ہونے کا، تو ظاہر بات ہے کہ جیسے ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معیار جان کر ہمارا سب سے پہلا کام یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمیں محبت کامل ہو، عقیدت کامل ہو، اتباعِ کامل ہو، وہی نوعیت صحابہ میں آئے گی کہ محبت بھی ہماری ان سے کامل ہو، یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے صحابہ کے طبقہ کو من حیث الطبقہ مقدس بتلایا یعنی بلا استثناء تمام صحابہ کو مقدس کہا:

وَالسَّابِقُوْنَ الْاَ وَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَ نْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ.

وہ سابقین اولین جنہوں نے اولاً ایمان قبول کیا پھر وہ جو اُن کے ساتھ بعد میں ملتے گئے وہ سب کے سب کون ہیں، مہاجر ہوں یا انصار ہوں، ان کے بارے میں فرمایا کہ اللہ ان سے راضی وہ اللہ سے راضی۔ اور یہ قرآن کا اعلان ہے تو گویا اس کا مطلب یہ کہ **رضی اللّٰه عنهم** کا نعرہ قیامت تک چلے گا۔ اس لئے کہ قرآن تو قیامت تک باقی رہے گا، تو صحابہ کے بارے میں رضا کا اعلان یہ بھی قیامت تک رہے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ درمیان میں صحابی سے کوئی وقفہ نہیں آسکتا کہ معاذ اللہ وہ مرتد ہو جائے، برا ہو جائے، وہ تو جب ایمان پر ختم ہو گیا تو قیامت تک ان کا ایمان وہی رہے گا قیامت تک وہی رضا رہے گی حق تعالیٰ کی ان کے ساتھ، تو دوامی رضا کا اعلان فرما دیا حق تعالیٰ نے دنیا ہی میں صحابہ کے بارے میں، کہیں فرمایا:

لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ.

شجرہ رضوان کے نیچے چودہ سو صحابہ سے آپ نے بیعت لی۔ فرمایا رضی اللّٰہ عنهم وہ اللہ کے نزدیک راضی اور مرضی ثابت ہوئے۔ کہیں فرمایا:

اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ امْتَحَنَ اللّٰہُ قُلُوْبَھُمْ لِلتَّقْوٰی لَھُمْ مَّغْفِرَۃٌ وَّاَجْرٌ عَظِیْمٌ o

یہ لوگ پرکھے پرکھائے ہیں کہ ان کے دلوں کو اللہ نے جانچ لیا ہے۔ ان کے دلوں میں تقویٰ گھسا ہوا ہے، ان کے دلوں میں خوفِ خداوندی گھسا ہوا ہے اور ان کے لئے مغفرت ہے، اجرِ عظیم ہے۔

تو عوام الناس کو جو اعلان جنت میں جا کر دیا جائے گا وہ صحابہ کو دنیا میں دے دیا گیا۔

حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن ایمان والوں سے حق تعالیٰ فرمائیں گے جنکی نجات ہوگی۔ اور کچھ چاہتے ہو؟

عرض کریں گے کہ یا اللہ کتنی نعمتیں ہیں جنت کی جو آپ نے دیدیں اور کونسی نعمت باقی ہے؟ فرمائیں گے مانگو اور کچھ، پھر عرض کریں گے کہ کیا مانگیں؟ اخیر میں کہیں گے کہ ہم آپ کی رضا چاہتے ہیں، فرمائیں گے کہ میں راضی ہوں، اگر راضی نہ ہوتا تو اپنی جنت میں داخل کیوں کرتا۔ تم سے میں راضی ہوں اور ایسا راضی ہوں کہ ابدالآباد تک راضی ہوں، کبھی ناراض نہیں ہوں گا۔

تو عامۂ مومنین کو جو اطلاع جنت میں دی جائے گی، صحابہ کو وہ دنیا میں دیدی گئی، وہ اطلاع ہے رضی اللّٰہ عنهم ورضوا عنه کہ اللہ ان سے راضی اور وہ اللہ سے راضی۔ ان کے دلوں کو اللہ نے پرکھ لیا جانچ لیا، تقویٰ کے لحاظ سے انہیں منتخب کیا اپنے پیغمبر کی صحبت کے لئے، تو یہ تمام مناقب قرآن کریم نے طبقہ صحابہ کے لئے بیان کئے تو صحابہ کا وہ طبقہ ہے کہ من حیث الطبقہ قرآن نے ان کی تقدیس اور ان کی بزرگی بیان کی ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے جن کو یہ فرمایا کہ ان کے قلوب پرکھے پرکھائے ہیں، کیا مجھے اور آپ کو حق ہے کہ ہم ان پر تنقید کریں یا تنقیص کریں یا ان کے اندر کیڑے نکالیں کہ ان کا فلاں فعل غلط تھا فلاں صحیح تھا، یہ علامت ہوگی ضعفِ ایمان کی اور بعض دفعہ نفاق کی علامت ہوگی۔

اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے مخلص کہا ہم بھی مخلص کہیں، جنہیں اللہ نے محبوب بنایا ہم بھی محبوب بنائیں۔ جنہیں اللہ نے پارسا اور متقی کہا ہم بھی انہیں پارسا سمجھیں اور متقی جانیں

اور انہیں محبوب القلوب سمجھیں، تو نہ یہاں تنقیص کا ذکر آ سکتا ہے، تنقیص تو بجائے خود ہے نقد و تبصرہ بھی نہیں کر سکتے۔

صحابہ کرامؓ پر زبانِ طعن دراز کرنا بدبختی اور ضعفِ ایمان کی علامت ہے

اب رہا یہ کہ صحابہ کے اقوال میں کچھ اختلاف ہو تو علماء کو ترجیح دینے کا تو حق ہے کہ فلاں قول پہ عمل کریں گے، فلاں قول کی ہم تاویل کریں گے لیکن جس قول کو ہم چھوڑیں گے اسکی تغلیط نہیں کر سکتے کہ یہ غلط کہا تھا فلاں صحابی نے۔ دونوں صحابی ہیں، دونوں کے دو قول ہیں، دونوں کو حق کہیں گے، ترجیح دیں گے ایک کو عمل کیلئے، تو ترجیح دینا اور ہے تغلیط کرنا اور ہے۔ تکذیب کرنا اور ہے تنقیص کرنا اور ہے۔ تو صحابہ کے کسی قول کی بھی تنقیص نہیں کی جا سکتی تغلیط نہیں کی جا سکتی، کہ اسے غلط کہو، راجح مرجوح کہا جا سکتا ہے، ایک کو آپ اختیار کر لیں، دوسرے کو دوسرے امام نے اختیار کر لیا۔

ایک راوی کہتا ہے کہ فاتحہ خلف الامام ہو، دوسرا راوی کہتا ہے کہ نہ ہو، آپ نے ایک کو ترجیح دیدی لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ جنہوں نے فاتحہ خلف الامام کو کہا وہ غلط کہا، یا معاذ اللہ وہ غلط گو تھے، وہ حق پر تھے، یہ بھی حق پر تھے۔ راجح مرجوح ہونا اور چیز ہے، صحیح غلط ہونا اور چیز ہے۔ تو صحابہ کے اقوال میں حق و باطل کا تقابل نہیں ہے کہ ایک کو حق کہو اور ایک کو باطل کہو۔ دو قول ہیں صحابی کے دونوں حق پر ہیں۔ عمل کے لئے ہم نے ایک کو اختیار کر لیا باوجودیکہ دوسرے قول کو بھی حق جان رہے ہیں۔ غرض ناحق کہنا یا تغلیط کر دینا یا تکذیب کر دینا یا تنقید کر کے کیڑے نکالنا یہ ضعفِ ایمان اور بعض حالات میں نفاق کی علامت ہے۔ اگر ہم صحابہ ہی پر مطمئن نہیں تو کونسا طبقہ آئے گا جس پر ہم مطمئن ہوں گے، ان ہی سے تو ہمارا ایمان چلا ہے، اگر معاذ اللہ وہ بھی ناسمجھ تھے تو مجھے اور آپ کو سمجھ کہاں سے حاصل ہو جائے گی؟ کیا وحی آئے گی آپ کے اوپر از سرِنو، کیا الہام ہوگا آپ کے اوپر، وحی وہی ہے اسی کو لیں گے۔ تو اولین راوی صحابہ ہیں، اولین عمل کرنے والے صحابہ ہیں، انہوں نے کوئی چیز ایسی نہیں چھوڑی حضور صلی اللہ علیہ سلم کی کہ جس پر عمل کر کے نہ دکھلایا ہو، تو حقیقی معنی میں وہ متبع سنت

اور نہ صرف متبع سنت بلکہ فانی فی السنّت ہیں، وہ غرق ہو چکے تھے سنت کے اندر، بدعات کا شائبہ بھی ان کے اندر باقی نہیں رہا تھا، تو جو ایسے متبع اور فانی فی السنّت ہوں ان کے بارے میں ہم بیٹھ کر اور چودہ سو برس کے بعد یہ کہیں کہ فلاں قول ان کا غلط تھا یا فلاں چیز انہوں نے غلط کہی، یہ ایسی چیز ہوگی کہ منہ پر ماردی جائے گی، دیوار پر جیسے ماردیتے ہیں۔ ایسے لوگوں کا قول رد کردیا جائے گا۔ اور کسی کو یہ حق نہیں ہے ان کے بارے میں کہنے کا اور اگر کہے گا تو وہ پہلے اپنے ایمان کی خبر لے لے، جب بنیاد ہی اس نے ڈھادی ایمان کہاں باقی رہے گا اس کا، یکے برشاخ وبن می برید، کہ ایک شخص درخت پر بیٹھا ہوا ہے اور جڑ پر کلہاڑی چلا رہا ہے تو درخت ہی نہیں گرے گا یہ خود بھی گرے گا منہ کے بل، اس کی زندگی کہاں باقی رہے گی، تو اپنی اصل کو ڈھانا اور اس پر بیٹھنا یہ اپنی بنیاد کو منہدم کرنا ہے اپنی ہی جڑ بنیاد کو کھود ڈالنا ہے۔

اس لئے حضرات انبیاء علیہم السلام تو معصوم ہیں اور حضرات صحابہ اولیائے کامل ہیں، وہ محفوظ من اللہ ہیں، حق تعالیٰ کی جانب سے ان کی حفاظت کی جاتی ہے، اور اگر بالفرض کسی صحابی سے عوام صحابہ سے کسی سے کوئی غلطی بھی ہوگئی تو میں کہتا ہوں کہ اس غلطی کی توبہ اتنی بڑی انہوں نے کی کہ امت ساری مل کر بھی وہ توبہ نہیں کرسکتی، اس سے بھی ان کی عبدیت اور مقبولیت ظاہر ہوئی۔

حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا سرزد ہوگیا، حکم دیدیا کہ رجم کردو، سنگسار کیئے گئے۔ آپ نے فرمایا کہ آج ماعز نے وہ توبہ کی ہے کہ اگر یہ توبہ پوری امت پر پھیلادی جائے تو ساری امت کے گناہ بخشے جائیں۔ تو ان کی ایک توبہ ہماری ہزار توبہ سے بہتر ہے۔ ایں خطا از صواب اولیٰ تر است۔

یہ جب ہے کہ جب معصیت ہو، تو عوام صحابہ میں سے ابتدائی دور میں کسی سے کوئی غلطی ہوگئی، بتدریج ہی صحابہ کمال تک پہنچے ہیں، ایک دم تو نہیں، ابتداء میں کسی سے کوئی غلطی ہو بھی گئی، اس غلطی کو لینا جب کہ وہ حد کمال پر پہنچ گئے ہوں، یہ ایسا ہی ہے جیسے آپ کا کوئی استاد بڑا متقی، پارسا ہو اور چودہ پندرہ یا سات برس کی عمر میں اس سے کوئی غلطی بچپن میں ہوگئی ہو، تو آپ بجائے کمالات بیان کرنے کے اس ساتویں برس کی زندگی کی غلطی کو لے بیٹھیں کہ فلاں زمانے میں یہ کیا تھا۔ بس ساری زندگی کو اس کی اکارت کردیں، تو جیسے یہ شخص ناہجار کہلائے گا ایسے وہ بھی ناہنجار کہلائے گا کہ

صحابہ کی مجموعی زندگی، متقیانہ زندگی، اور ابتدائی دور کی کوئی غلطی ان سے سرزد ہوگئی اور وہ بھی عوام صحابہ سے اس کو لے کر بیٹھے، تو اس کو احمقانہ حرکت کہا جائے گا، وہ آپ کے دین کے لئے مضر ہوگی خود آپ کے دین کی بنیاد ڈھادے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ ہمارے استاد ہی نہیں ہیں، محض شیوخ ہی نہیں ہیں، محبوب القلوب بھی ہیں، ہمارے دلوں کے رگ و پے میں ان کی محبت رچی ہوئی ہے، ان کی ہر ادا ہمیں محبوب ہوتی ہے۔

اقوامِ عالم کی گمراہی کے دو بنیادی اسباب

تو خلاصہ اخیر میں یہ نکلتا ہے کہ جیسے کتاب اللہ کی ضرورت ہے ویسے ہی شخصیاتِ مقدسہ کی بھی ضرورت ہے۔ کوئی دور ایسا نہیں گذرا کہ کتاب آ گئی ہو شخصیات نہ آئی ہوں، جو کتاب کو سمجھائیں۔ اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جب بھی کوئی قوم گمراہ ہوئی ہے وہ جب ہی ہوئی کہ یا تو ان دونوں بنیادوں کو چھوڑ دیا۔ نہ کتاب اللہ کو مانا، نہ پیغمبروں کو مانا، نہ شخصیات کو مانا، گمراہ ہوگئے۔ بعض قومیں وہ ہیں کہ کتاب کو مانا غلو کر کے، شخصیات کو چھوڑ دیا وہ بھی گمراہ ہو گئیں، بعض وہ ہیں کہ شخصیات کو لے لیا کتاب کو چھوڑ دیا وہ بھی گمراہ ہوئے اور دونوں کی مثالیں دو اُمتیں ہیں۔

یہود کو تورات دی گئی جس کی شان یہ تھی کہ تَفۡصِیۡلًا لِّکُلِّ شَیۡءٍ ہر چیز کے تفصیل احکام اس میں ہیں۔ ایک عظیم علمی کتاب دی گئی یہود کو، موسیٰ علیہ السلام کا دور ہے جنہوں نے اتباع کیا وہ نجات والے بنے، لیکن جب ایک دور گذر گیا اب ان کے دل میں غرور پیدا ہوا کہ جب کتاب تورات بھی ہمارے سامنے ہے، عقلیں دماغوں میں موجود ہیں تو ہمیں کیا ضرورت ہے کہ ان علماء اور احبار و رہبان کی پابندی کریں؟ عقل موجود ہے عقل سے سمجھیں گے کتاب کے معانی و مطالب کو، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب معلمین کی تربیت باقی نہ رہی، مدرسین کی تربیت باقی نہ رہی، محض قوتِ مطالعہ سے انہوں نے تورات کو سمجھا تو فہم وہم سے بدل گیا اور دین بددیانتی سے بدل گیا، اور اخیر میں نتیجہ یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ اپنے زمانے کے علماء و مشائخ کو ترک کیا بلکہ ان سے دشمنی باندھی حتیٰ کہ ان کی ایذا

کے درپے ہوئے، انہیں قتل تک کیا، انہیں پھانسیاں تک دیں اور انتہائی دشمنی باندھی۔

تورات کے لفظ لفظ رہ گئے معنی ان کے دلوں سے ختم ہو گئے تو استکبار، جمود، تکبر اور غرور جب آ گیا وہ اسی لئے آیا کہ شخصیات سے تربیت نہیں پائی تھی۔ کتاب اللہ کے الفاظ پر رہ گئے۔ اس کا خلاصہ یہ کہ علمی گھمنڈ پیدا ہوا، علمی غرور پیدا ہوا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کتاب کا ان کے دلوں سے اٹھا لیا گیا جس کو قرآن کریم نے فرمایا:

سَاَصْرِفُ عَنْ اٰيَاتِيَ الَّذِيْنَ يَتَكَبَّرُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاِنْ يَّرَوْا كُلَّ اٰيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوْا بِهَا وَاِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوْهُ سَبِيْلًا، وَاِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوْهُ سَبِيْلًا.

فرمایا حق تعالیٰ نے ان یہود کے بارے میں کہ میں اپنی آیات اور اس کا علم اٹھا لوں گا ان کے دلوں سے، اور جدا کر دوں گا آیاتِ خداوندی سے ان لوگوں کو جو کبر اور علمی گھمنڈ میں اور غرور میں گرفتار ہیں، اور کیفیت ان کی یہ ہوئی کہ ان کا فہم وہم سے بدل گیا، علم جہالت سے بدل گیا، ان یروا کل اٰیۃ جب اللہ کی آیت آتی ہے تو ایمان نہیں لاتے، جب اچھی بات کہی جاتی ہے تو اسے نہیں مانتے اور جب ٹیڑھی بات سامنے آتی ہے تو گردن جھکا دیتے ہیں۔ تو فہم وہم سے بدل گیا، استقامت کجی اور زیغ سے بدل گئی۔ یہ اس لئے کہ جب مربیوں کی تربیت شامل حال نہیں رہتی اور تواضع للہ نہیں پیدا ہوتی تو کبر اور نخوت اور غرور پیدا ہوتا ہے، تو علم تو بدل جاتا ہے جہالت سے اور فہم بدل جاتا ہے وہم سے، کورے ہو گئے۔ انہوں نے کتاب پر قناعت کر کے شخصیات سے قطع نظر کی تو گمراہی میں پڑے۔

اس کے بالمقابل نصاریٰ کی امت تھی، انجیل میں احکام تو وہی تھے جو تورات میں تھے، انجیل حقیقت میں تصوف کی کتاب تھی جس میں تربیتِ قلوب، تزکیۂ نفس، طہارتِ باطن، اخلاق کو پاک کرنا، یہ موضوع تھا انجیل کا، اور ظاہر بات ہے کہ قلوب کو پاک بنانا کاغذ سے نہیں ہو سکتا، وہ تو شخصیت ہی بنا سکتی ہے۔ شخصیتیں ہی تربیت کر سکتی ہیں۔ ان کی تربیت میں شروع شروع میں تو کچھ لوگ رہے جب وہ دور گذر گیا اب اس درجہ اعتقاد پہنچ گیا شخصیتوں کے ساتھ کہ انہوں نے یہ کہا کہ

اب ہمیں کتاب اللہ کی ضرورت نہیں، اصل کتاب تو شخصیتیں ہیں، یہ بولتی چالتی کتابیں ہیں اور یہ چپ چاپ کتاب ہے، تو کتابِ ناطق کو چھوڑ کر ہم کتابِ ساکت کو کیوں اختیار کریں؟ نتیجہ یہ ہوا کہ ان علماء اور مشائخ کے اعتقاد میں غلو کر کے اس درجہ پر پہنچ گئے کہ کتاب اللہ چھوٹ گئی اور وہی کتاب اللہ کی جگہ آ گئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کو ربوبیت کا مقام دیدیا، جسے یہ حلال کر دیں وہ حلال جسے یہ حرام کر دیں وہ حرام۔ ہمیں کتاب کی ضرورت نہیں شخصیات ہمارے سامنے ہیں۔ قرآن کریم نے فرمایا:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا.

انہوں نے اپنے احبار اور رہبان کو علماء اور مشائخ کو رب بنا لیا جو یہ حلال کر دیں وہ حلال جنہیں یہ حرام کر دیں وہ حرام۔ اربابا من دون اللّٰه. اب مسیح ابن مریم کو رب ہی نہیں بنایا بلکہ الٰہ بھی بنا دیا اور کہا کہ:

اِنَّ اللّٰهَ هُوَالْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ. اللہ ہی مسیح ابن مریم ہیں۔ مریم، مسیح اور اللہ ثالث ثلاثہ ہیں۔ شخصیات میں اس درجہ غلو کیا، کتاب کو چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو گئے۔ تو نصاریٰ کی امت ضال ہے، بدعات کی مرتکب ہے، اور یہود کی امت کبر و نخوت کا شکار ہے، وہ فقط کتاب کو لئے بیٹھی ہے شخصیات کو ترک کیا، نصاریٰ نے شخصیات کو لیا کتاب اللہ کو ترک کر دیا۔ ایک بدعات میں مبتلا ہوئے اور ایک کفر و الحاد میں مبتلا ہوئے۔

تو جب بھی قومیں گمراہ ہوئی ہیں یا تو ان دونوں بنیادوں کے چھوڑ دینے سے کہ کتاب اور شخصیت دونوں کو ترک کر دیا، یا ان میں سے کسی ایک کو ترک کیا، یہ دونوں گمراہی کی جڑ ہیں۔ استقامت و ہدایت کی جڑ یہ ہے کہ کتاب اللہ کا دامن بھی ہاتھ میں ہو اور شخصیاتِ مقدسہ کا دامن بھی ہاتھ میں ہو، علماء کی اطاعت بھی ہو اور کتاب اللہ کی عظمت بھی ہو، الفاظ کتاب اللہ سے لیں گے، معانی ان سے سمجھیں گے، دلوں کا علاج ان سے کرائیں گے، برابر کے ساتھ چلتی ہوئی ہوں کتاب اور شخصیات تب جا کر کے آپ ہدایت پائیں گے۔ اگر ایک کو لے لیا، ایک کو ترک کر دیا تو الحاد میں مبتلا ہوں گے یا بدعات میں یا شرک میں اور یا انکار اور رَد کے اندر، یہی دو بنیادیں پیدا ہوں گی۔

اس واسطے میں عرض کر رہا تھا کہ ہدایت پانے کیلئے تعلیم اور تدریس ضروری ہے کہ کتاب اللہ بھی ہو اور معلّمین بھی ہوں، وہ معلّمین جو مستند ہوں سندِ متصل کے ساتھ ان کا سلسلہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہو۔ ان سے جب آپ تربیت حاصل کریں گے تو مراداتِ ربانی کھلیں گے، فہم صحیح ہوگا، اب جو کتاب بھی دیکھیں گے وہی سمجھیں گے جو حقیقی مراد ہے اس کی، الٹ نہیں سمجھیں گے، آپ الٹا پلٹا نہیں سمجھیں گے، تو پہلے اپنے قلب کو درست کرائیے وہ بغیر مربی کے نہیں ہوتا، کتاب کے کاغذ قلب کو نہیں بدل سکتے۔ کتاب کے سفید کاغذوں کے کالے نقوش وہ دلوں کو تبدیلی نہیں کر سکتے۔ دلوں کو تبدیل کرتی ہیں شخصیات، ان کی تربیت، ان کی ٹریننگ اس سے جا کر کے دل و دماغ کی تحویل ہوتی ہے، ان سے قطع نظر کر دیں گے تو دل و دماغ کی تعمیر نہیں ہوگی، ہدایت کا راستہ ہاتھ نہیں آئے گا۔ تو سیدھی بات ہے کہ بھئی معلم بھی ہو اور کتاب بھی ہو، نہ فقط کتاب کافی نہ فقط معلم کافی۔ دونوں کے مجموعہ سے آدمی کو ہدایت ہوتی ہے، وہی کام یہ مدارس بیچارے کر رہے ہیں، ایک طرف معلّمین کو لا کر بٹھاتے ہیں، کسی مدرسہ والے نے یہ نہیں کیا کہ بھائی کتابیں ہم نے جمع کر دیں، طلبہ آئیں مطالعہ کریں، مطالعہ کر کے اپنا دین خود بنالیں، اجازت ہے۔ اگر یہ ہوتا تو لاکھوں دین بن جاتے۔ ہر ایک کا ذوق الگ ہر ایک کی عقل الگ، جس کا جو جی چاہتا سمجھ لیتا، وہ اس کا دین ہوتا۔

تو مدارس کی طرف سے یہ اعلان نہیں کہ ہم نے کتابیں جمع کر دیں لوگ مطالعہ کر لیا کریں، کسی اُستاد کی ضرورت نہیں، جو سمجھ میں آئے وہ عمل کریں، نیک نیتی سے، اور نہ یہ کیا مدارس والوں نے کہ استادوں کو تو جمع کر لیا، کتب خانے کو چھوڑ دیا۔ بس جو یہ استاد کہہ دے وہی مان لو، کتاب کی ہمیں ضرورت نہیں۔

کتاب بھی لاتے ہیں استاد بھی لاتے ہیں، ایک طرف کتب خانہ ہے، ایک طرف استاد کا جمگھٹا ہے کہ کتاب سے الفاظ لو، معانی و مرادات اساتذہ سے سمجھو تا کہ وہ روایت اور سند کے ساتھ اس کے معنی اور مضامین بیان کریں، اس سے ہی تمہارا فہم درست ہوگا۔

مدارسِ اسلامیہ کے قیام کا اصل مقصد

بہرحال مدارس کا یہی کمال ہے اور ان مدارس کی اسی لئے ضرورت ہے کہ یہ فقط علم نہیں

سکھلاتے بلکہ تربیت بھی کرتے ہیں، دلوں کا ذوق بھی صحیح کرتے ہیں، دلوں کے اندر نورانیت بھی ڈالتے ہیں۔ گناہوں سے بچانے کی بھی کوشش کرتے ہیں، اور اللہ کا علم جو ایک نور ہے وہ دلوں کے اندر پہنچاتے ہیں۔ تو بغیر تعلیم کے بغیر تدریس کے بغیر ٹریننگ کے بغیر تربیت کے علم صحیح حاصل نہیں ہوسکتا، تجربہ حاصل نہیں ہوتا۔

دنیا کی قوموں کی نظیریں آپ کے سامنے ہیں، یہود کی بھی ہیں نصاریٰ کی بھی ہیں، اب میں کہتا ہوں۔ حدیث میں ارشاد فرمایا گیا:

لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ ذِرَاعًا بِذِرَاعٍ بَاعًابِبَاعٍ حَتّٰى لَوْدَخَلَ اَحَدٌ حُجْرَضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوْهُ.

تم پچھلی امتوں کی ہو بہو پیروی کروگے۔ یہود ونصاریٰ کی معاشرت میں بھی، تمدن میں بھی، عقیدوں میں بھی، عمل میں بھی، ان کی ہر گمراہی میں تم پیروی کروگے۔ حتی کہ فرمایا کہ اگر کسی نے اس امت میں اپنی ماں سے زنا کیا ہے تو تم میں ایسے پیدا ہوں گے جو یہ حرکت کریں گے۔ اگر کوئی گوہ کے سوراخ میں داخل ہوا، فعل عبث کیا، تم میں بھی ایسے پیدا ہوں گے جو یہ عبث حرکتیں کریں گے۔

تو اطلاع دی ہے کہ تم ہو بہو پیروی کروگے عقائد میں بھی، عمل میں بھی، ذوق میں بھی، افکار میں بھی، خیالات میں بھی۔ تو پچھلی امتوں کی میں نے نظیر پیش کی۔ ایک قوم کتاب کو چھوڑ کر شخصیات کی وجہ سے گمراہ ہوئی، ایک قوم شخصیات کو چھوڑ کر کتاب کی وجہ سے گمراہ ہوئی۔

وہ دونوں طبقے اس امت میں بھی موجود ہیں، ایک تو وہ آزاد خیال طبقہ ہے جس کے سامنے قرآن وحدیث ہے، وہ کہتا ہے کہ ہمیں علماء کی ضرورت نہیں، نہ ہمیں مشائخ کی ضرورت اور یہ صحبت یافتگی یا یہ تصوف یا یہ ٹریننگ، وہ کہتے ہیں کہ یہ تو ایک افیون ہے کہ جو دماغوں پر مسلط کردیا جاتا ہے جس سے فہم اور عقل جاتی رہتی ہے۔ ہم لوگ باعقل ہیں ہمیں افیون کی ضرورت نہیں۔ کتاب ہمارے سامنے ہے، عقلیں ہمارے دماغ میں موجود ہیں، ہم خود سمجھیں گے اسے۔ ایک طبقہ تو وہ پیدا ہوا، اس میں یہ علمی غرور گھمنڈ آیا، اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ وہ سلف پر تنقیدیں کریں کہ ہماری عقل میں یہ آرہا ہے، سلف غلط سمجھے تھے، صحابہ معاذ اللہ غلط سمجھے تھے، تابعین نے غلط سمجھا تھا، یہی صحیح ہے کہ جو ہم

کہہ رہے ہیں۔ یہ قدرتی نتیجہ ہے شخصیات کو ترک کرنے کا کہ اپنا نفس امام ہو اور نفس کے اندر کبر ونخوت اور غرور سب بھرا ہوا ہے تو کوئی چیز بھی ان کے سامنے باوقعت نہیں ہوتی، سلف ہوں یا خلف ہوں وہ سب کی ایک تلوار سے گردن قلم کردیں گے۔

امت میں ایک طبقہ وہ بھی پیدا ہوا کہ جس نے شخصیات کی عظمت کو لے کر کتاب اللہ کو ترک کردیا کہ کتاب اللہ میں ہم نہیں جانتے کیا ہوگا۔ یہ شخصیات ہماری عقیدت ہے، ہماری محبت ہے، بس جو یہ کہہ دیں گے وہی ہم کریں گے ؎

بہ مئے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید ☆ کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسمِ منزلہا

جو یہ کہہ دیں گے وہی ہم کریں گے۔ حالانکہ اس شعر کا مطلب یہ نہیں کہ اگر پیر مغاں یوں کہہ دیں کہ تم شراب میں مصلیٰ دھولو تو تمہارا فرض ہے کہ دھولو۔ یہ شاعر کہہ رہا ہے، اس مطلب در حقیقت یہ ہے کہ تربیتی امور میں جو شیخ کہے اس کی بلاچون و چرا اتباع کرو۔ مسائل کی جب بحث آئے تو علماء کی طرف رجوع کرو۔ یہ تھوڑا ہی ہے کہ وہ شریعت مجسم بن گئے جو حلال وحرام کردیں وہی ہم بھی مانیں، تربیت کے بارے میں اگر وہ یوں کہے کہ بھائی اتنی دفعہ تم اللہ اللہ کیا کرو، فلاں تسبیح سو مرتبہ پڑھو، فلاں تسبیح دوسو بار پڑھو تو بلاچون و چرا اطاعت کرلی جائے، وہ تربیتی مد ہے۔ جیسے کسی مریض کو آپ یہ کہیں کہ بھائی دیکھو جو حکیم صاحب کہیں بلاچون و چرا اس کا اتباع کرنا ورنہ صحت نہیں ہوگی، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حکیم صاحب کوئی مسئلہ بتائیں وہ بھی تم مان لو اور تمہارے قلب کو درست کریں وہ بھی تم مان لو۔ دوا دارو کے بارے میں جو حکیم صاحب کہیں اس میں بلاچون و چرا اطاعت کرنا، پرہیز بتائیں پرہیز کرنا، دوا بتائیں دوا پیو، غذا پر پابندی عاید کردیں وہ کرو، یہ نہیں کہ مسائل شرعیہ میں بھی حکیم صاحب کی رائے معتبر ہوگی اور مسائل طریقت میں بھی۔ حکیم صاحب کی اطاعت عام نہیں ہوتی تو یہی صورت یہاں بھی ہے کہ شیوخِ طریقت تربیتی امور میں آپ کو جو ہدایتیں کریں ان کو بلاچون و چرا ماننے کی ضرورت ہے۔ مسائل کی بحث آئے گی تو رجوع کریں گے اہل فقہ کی طرف، اہل عمل، اہل علم کی طرف اور تربیت کی ضرورت ہوگی تو ان کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑے گی، جیسا کہ حضرت شاہ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے کوئی مسئلہ سامنے آیا تو

فرمایا کہ:

در ینجا محمد ابن حسن شیبانی می باید نہ کہ جنید و شبلی۔

یہ فقہ کا مسئلہ ہے یہاں محمد ابن حسن کی اور ابو یوسف کی ضرورت ہے یہاں شبلی اور جنید کی ضرورت نہیں۔

طریقت کا مسئلہ آئے تو بایزید بسطامی کی مانی جائے گی وہاں محمد ابن حسن کی نہیں چلے گی تو لکل فن رجال ہر دائرے کے لوگ الگ الگ ہیں۔ جب اس دائرے میں آئیں گے تو اسی دائرے کے مربیوں کی بات مانی جائے گی، تو طریقت کے بارے میں مشائخ جو کہیں گے وہ ماننا پڑے گا۔ شریعت کے بارے میں فقہاء جو کہیں گے وہ ماننا پڑے گا، حدیث کے بارے میں محدثین جو کہیں گے وہ ماننا پڑے گا۔ تفسیر کے بارے میں مفسرین جو کہیں گے وہ ماننا پڑے گا، ہر دائرے کے علماء الگ ہیں ان کی اطاعت اور ان کی اتباع کے بغیر دین درست نہیں ہو سکتا۔

تو میرا عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تعلیم اور تدریس یہ اصل بنیاد ہے جس کیلئے مدارس قائم کئے گئے ہیں تا کہ دین، صحبت اور تربیت سے پہنچے اور دین کا رنگ بھی دلوں کے اندر جم جائے اور وہی رنگ آئے جو مشائخ اور اساتذہ کا رنگ ہے۔ تو ہم فقط روایت ہی میں سند کے قائل نہیں ہیں، درایت میں بھی ہماری سند ہونی چاہئے، قلبی ذوق اور فہم کے اندر بھی ہماری سند ہونی چاہئے، ہمارا فہم مل جائے صحابہ کے فہم سے، ہمارا ذوق وہی ہو جائے جو سلف صالحین کا تھا، تو لفظ بھی ان کے، معانی بھی ان کے، ذوق بھی ان کا، فہم بھی ان کا، اور ہر چیز میں ہمارے لئے سند ہونی چاہئے، بلا سند کے جو چیز بیچ میں آئے گی وہ غیر مستند ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ وراثت کا علم لے کر نہیں آیا، وراثت کے لئے نسب شرط ہے، علم وراثت کے لئے نسبت شرط ہے۔ وہاں نسب نہیں ہوگا تو محروم الوراثت ہوگا، یہاں نسبت نہیں ہوتی تو محروم العلم ہوگا۔ آدمی میں جب ہی علم آئے گا جب سند متصل کے ساتھ ہمارا سلسلہ جڑ جائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، تو رفتہ رفتہ صحابہ تک جائے گا، صحابہ کے ذریعہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے گا۔ اب اگر کوئی ان ہی پر تنقید کرنے لگے کہ وہ برے تھے، انکے افعال ٹھیک نہیں تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری جڑ بنیاد ہی صحیح نہیں رہی تو ہم دین کہاں سے لائیں، ہمارا دین کیسے درست ہو۔ اس واسطے محبت، اطاعت اور عظمت یہ تینوں چیزیں لازم ہیں۔

صحابہ کرام کا اختلاف حجت پر مبنی تھا، نفسانیت پر نہیں

یہی وجہ ہے حضرات صحابہ میں اختلاف رائے بھی ہوتا تھا مگر ایک دوسرے کی محبت وعظمت بھی جمی ہوئی تھی، ادنیٰ درجہ بے ادبی کا نہیں تھا ایک دوسرے کے لئے، لفظ چاہے سخت کہہ دیں، رائے نہ مانیں مگر عظمت ومحبت میں کمی نہیں آتی تھی۔

جب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جنگ ہوئی تو عیسائی بادشاہوں نے یہ سمجھا کہ ایک کا ساتھ دے کر لڑنا چاہئے ایک فریق ختم ہوگا تو دوسرے کو بھی ہم ختم کر دیں گے۔ نصاریٰ کا غلبہ ہو جائے گا۔ تو روم کے بادشاہ نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ کی جنگ ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے، میں آپ کی ہر مدد کے لئے تیار ہوں۔ گو ظاہر میں تو ہمدردی ہوئی باطنی منشاء یہ تھا کہ ان کے ساتھ مل کر تو علی کو شکست دیں گے اور جب وہ جماعت ختم ہو جائے گی تو پھر معاویہ کو شکست دیدو تو ہم ہی غالب ہوں گے۔ نیت یہ تھی اور ظاہر میں ہمدردی کہ میں آپ کی ہر مدد کے لئے تیار ہوں۔ امیر معاویہؓ صحابی ہیں، جلیل القدر ہیں، سمجھ گئے کہ اس کی غرض دوسری ہے تو اس کا جواب لکھا، اور دیکھئے کہ خط میں القاب کیا لکھا:

الی کلب الروم.

رومی کتے کو معلوم ہونا چاہئے۔

یہ وہ القاب تھے کہ تو یہ سمجھتا ہے کہ علیؓ سے میری جنگ نفسانیت کی ہے، ایک مسئلہ کی جنگ ہے، ایک اجتہادی جنگ ہے، اگر تو آیا تو میں علی کا ادنیٰ سپاہی بن کر تیرا مقابلہ کروں گا اور تجھے شکست دوں گا۔

یہ محبت وعظمت! اختلاف بھی ہے ساتھ میں قلوب کی محبت بھی ہے۔ اختلاف ہے حجت کا، نفسانیت کا اختلاف نہیں۔ تو حضرات صحابہ میں جو اختلاف ہوا وہ حجت کا اختلاف ہے نفسانیت کا نہیں، اگر حضرت علیؓ نے مقابلہ کیا یا امیر معاویہؓ نے تو حضرت علیؓ نے کون سے سونے چاندی کے خزانے جمع کئے۔ خلیفہ بن کر کون سے محلات چھوڑے ترکہ کے اندر۔ وہی زہد، وہی قناعت، وہی پیوندوں کے کپڑے، معلوم ہوا کہ حجت کی جنگ تھی، تعیش کی جنگ نہیں تھی، نفسانیت کی جنگ نہیں تھی، اور جب حجت کی جنگ ہو تو اس کو اجتہادی اختلاف کہا جاتا ہے اور المجتھد یخطیٔ

ویصیب. مجتہد خطا بھی کرتا ہے صواب بھی، مگر نص حدیث میں ہے کہ صواب پر ہوگا تو دو اجر ملیں گے، خطا پر ہوگا تو ایک اجر ملے گا۔

معلوم ہوا کہ وہ معصیت نہیں ہے، معصیت پر اجر تھوڑا ہی ملتا ہے، معصیت پر تو سزا ملتی ہے لیکن خطا پر بھی اجر ہونا علامت اس کی ہے کہ یہ معصیت نہیں ہے۔تو صحابہ میں جب اختلاف اجتہادی ہے تو کوئی گنہگار نہیں۔معصیت کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا، خطائے اجتہادی ہے کوئی خطا پر ہے، کوئی صواب پر ہے، مگر دونوں کو اللہ کی طرف سے اجر مل رہا ہے۔تو حق تعالیٰ تو دونوں کو اجر دیں اور آپ کسی ایک کو وِزر دیں کسی ایک کو اجر دیں۔یہ خطا پر ہے وہ صواب پر ہے، یہ اچھا ہے، وہ برا ہے، یہ ہمارا منہ نہیں۔اس میں تو ہمارا مسلک وہ ہونا چاہئے جو عمر ابن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ان کے سامنے ذکر آیا صحابہ کے مشاجرات کا، فرمایا:

تِلْكَ دِمَآءٌ طَهَّرَ اللّٰهُ عَنْهَا اَيْدِيَنَا فَلَا نُلَوِّثُ بِهَآ اَلْسِنَتَنَا.

یہ وہ خون ہے کہ اللہ نے ہمارے ہاتھوں کو اس میں ملوث نہیں کیا، ہم اپنی زبانوں کو اس خون میں کیوں ملوث کریں۔

ان کا معاملہ ان کے ساتھ تھا، وہ سارے نیک بخت تھے:

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ امْتَحَنَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ لِلتَّقْوٰى.

اللہ ان کے تقویٰ کا قائل ہے وہ دل پر کھے پر کھائے تھے، وہ معصیت کی طرف نہیں جا سکتے، وہ لڑیں گے بھی تو محبت سے لڑیں گے، حجت سے لڑیں گے، وہ صلح بھی کریں گے تو حجت سے کریں گے محبت سے کریں گے۔

تو اسلام نے لڑائی کو منع نہیں کیا، نفسانیت کی لڑائی کو منع کیا ہے۔للّٰہیت کی لڑائی کو تو منع نہیں کیا۔رہا اختلاف، تو اختلاف اپنی ذات سے کوئی بری چیز نہیں۔اگر اختلاف حجت کا ہو رحمت بن جاتا ہے، وہی اختلاف نفسانیت کا ہو تو مصیبت بن جاتا ہے، جیسا ہر حالت میں اتفاق پسندیدہ نہیں، چور ڈاکو مل کے اتفاق کرلیں تو کیا وہ اتفاق پسندیدہ ہوگا؟ وہی اتفاق پسندیدہ ہوگا جو حق کیلئے ہو، تو نہ مطلقاً اتفاق مطلوب ہے، نہ مطلقاً اختلاف مردود ہے۔اگر نیک نیتی سے اختلاف ہو تو باعثِ خیر ہے، اگر بدنیتی سے اتفاق ہو تو باعث شر ہے۔نہ علی الاطلاق اتفاق مطلوب نہ علی الاطلاق

اختلاف مردود۔ تو شریعت نے اختلاف کو تو نہیں روکا، یہ تو نہیں چاہا کہ اتفاق ہی اتفاق رہے، یہ چاہا کہ جو بھی ہو حق سے ہو، بس وہی ٹھیک ہے، حق کے ساتھ اتفاق ہوگا وہ محبوب، حق کے ساتھ اختلاف ہوگا وہ بھی محبوب، تو معیار صحیح ہونا چاہئے حق و باطل کا نہ کہ اتفاق واختلاف فی نفسہٖ مطلوب یا مردود ہے۔ آپ نے حدیث میں جہاں اختلاف کی مذمت فرمائی وہاں یہ بھی فرمایا کہ:

اختلا ف امتی رحمة و اسعة.

میری امت (کا اور میرے علماء) کا اختلاف رحمتِ واسعہ ہے۔

اس لئے کہ وہ اختلاف حجت سے ہوتا ہے، جب حجت سے اختلاف کرتے ہیں تو علمی مسئلہ میں سینکڑوں گوشے کھلتے ہیں۔ علم وسیع ہو جاتا ہے، وہ باعث رحمت بن جاتا ہے۔ نفسانیت سے آپ اختلاف کریں گے تو بندش پیدا ہوگی، ہر طرف شر ہی شر پھیلے گا۔ تو اختلاف صحیح ہے اگر حجت سے ہو، نیک نیتی سے ہو، اور اتفاق غلط ہے اگر بد نیتی اور برائی سے ہو۔ بہرحال اختلاف سے روکا نہیں، اتفاق کو علی الاطلاق مانگا نہیں، معیار بتلا دیا کہ حق کے ساتھ اتفاق ہوگا تو ٹھیک، حق کے ساتھ اختلاف ہوگا تو وہ بھی ٹھیک۔

اسی واسطے قرآن کریم نے کہیں یہ دعوت نہیں دی کہ لوگو متفق ہو جاؤ۔ بس لوگو ایک پلیٹ فارم پہ آجاؤ۔ دعوت کیا دی، دعوت یہ دی کہ:

وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا.

اے لوگو! اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو۔

اللہ کی رسی کیا ہے وہ قرآن کریم ہے۔ حدیث میں ہے کہ:

اَلْقُرْاٰنُ حَبْلُ اللّٰهِ الْمَمْدُوْدُمِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ.

اللہ نے یہ رسی لٹکائی ہے کہ جو اسے تھام لے گا جب ہم قیامت کے دن رسی کھینچیں گے وہ بھی ہمارے پاس آجائے گا۔

تو اس رسی کو پکڑ لو ظاہر ہے کہ جب ہزار آدمی رسی کو پکڑیں گے تو اتفاق خود ہی قائم ہو جائے گا اس لئے کہ ایک ہی رسی میں سب جکڑے گئے، وہ مختلف کیسے ہوں گے۔ تو قرآن نے یہ نہیں کہا کہ لوگو متفق ہو جاؤ۔ اتفاق کی بنیاد بتلا دی کہ قرآن کو مضبوط تھام لو، حدیث کو مضبوط تھام لو، تو تم میں

خود بخود اتفاق ہو جائے گا۔ تو براہِ راست نہ اتفاق کی طلب کی نہ اختلاف کو مذموم بتلایا۔ معیار بتلا دیا کہ اگر حق سے اختلاف ہوگا تو وہ اختلاف بھی محمود اور اگر حق کے ساتھ اتفاق ہوگا وہ بھی محمود۔ تو معیار فرما دیا کہ حبل اللّٰہ کو پکڑ لو۔ اللہ کی رسی کو مضبوط تھام لو۔ بہر حال مطلب یہ ہے کہ قرآن اللہ کی رسی ہے جب اسے آپ مضبوط تھامیں گے جب یہ رسی کھنچے گی تو اس میں جو بندھے ہیں وہ سب کھنچ کر اوپر چلے جائیں گے۔

اور قرآن اللہ کے باطن سے نکلا ہے۔ آپ جب کلام کرتے ہیں تو آپکے اندر سے نکلتا ہے۔ میں بول رہا ہوں، یہ میرے اندر کی آواز ہے۔ یہ میرے ضمیر کی آواز ہے، میرے ذوق کی آواز ہے، اسی واسطے عرف میں یہ نہیں کہا جاتا کہ میں اپنے کلام کو پیدا کر رہا ہوں، یہ کہا جاتا ہے کہ میں کلام کر رہا ہوں۔ تو حق تعالیٰ اپنے کلام کو پیدا نہیں کرتے، ان سے کلام سرزد ہوتا ہے، کلام ان کے اندر سے آتا ہے۔ تو یہ وحیٔ خداوندی ان کا اندرونی کلام ہے جو انھوں نے دنیا میں لٹکا دیا ہے جو اسے تھام لے گا وہ اللہ کے باطن سے جا کر متعلق ہو جائے گا جیسے چاند ہے سورج ہے یہ سب اللہ کی نعمتیں ہیں۔ زمین ہیں آسمان ہیں یہ سب اللہ کی عطیات ہیں، مگر یہ اللہ کے اندر سے نکل کر نہیں آئے ہیں، انھیں اللہ نے پیدا کر دیا ہے، وجود دیا ہے اور کلام اندر سے نکل کر آیا اسے پیدا نہیں کیا تو کلام سے جو وابستہ ہوگا جب کلام اوپر چڑھے گا تو لوگ اللہ کے اندرون اور باطن حق سے مربوط ہوں گے، اور چاند و سورج جو ہے ان کی مدح وثنا کریں گے، فائدہ اٹھائیں گے، شکر کریں گے، تو ظاہر خداوندی سے متعلق ہوں گے، باطن سے جب ہی متعلق ہوں گے جب کلامِ خداوندی سے آپ استفادہ کریں۔

تو حق تعالیٰ شانہٗ نے یہ کلام اس لئے اتارا ہے کہ آپ کی روحوں کے اندر گھسے، یہ خود اللہ کی روح ہے اور اللہ نے اس کو روح ہی کہا ہے:

وَكَذَالِكَ اَوْحَيْنَـآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا.

ہم نے اپنے امر کی روح اپنے پیغمبر کے اندر ڈال دی۔

قرآن کریم کو روح کہا گیا تو قوم کی زندگی اس روح سے ہے۔ جب تک قوم میں یہ روح باقی رہے گی قوم زندہ ہے، جب یہ روح نکل جائے گی قوم لاشہ بن جائے گی اور لاشہ کا کام ہے گلنا سڑنا پھٹنا پھولنا بدبو اور تعفن کا پھیلنا۔

ہماری بداعمالیاں ہی ہم پر مسلط ہیں

آج لوگ مختلف اقوام کی شکایت کرتے ہیں کہ دنیا کی قومیں ہم پر ظلم کر رہی ہیں، عیسائیوں نے یہ ظلم کیا، ہندوؤں نے یہ ظلم کیا، مکان جلا دیئے، گھر جلا دیئے، جانیں تلف کر دیں۔ میں کہتا ہوں یہ شکوہ غلط ہے، کسی نے آپ کو نہیں مارا پیٹا، آپ نے خود اپنے نفس کے اوپر ظلم کیا، اس واسطے کہ آپ جس چیز سے زندہ تھے وہ روحِ قرآنی، روحِ ایمانی، جب وہ روح آپ نے مضمحل کر دی ختم کر دی تو لاشہ بن گئے۔ اب ہر قوم کا فرض ہے کہ لاش کو دفن کر دے، جلا دے۔ اگر وہ پڑی رہ جائے گی تو بدبو پھیلے گی، دنیا میں تعفن پھیلے گا، صحتیں خراب ہو جائیں گی، تو اگر لاشے کو کوئی قوم جلا دے مار دے تو شکوہ کیوں ہے؟ صورت اس کی یہ ہے کہ روح پیدا کرو۔ زندہ پر حملہ کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہو سکتی۔ لاش پڑی ہوئی ہوگی جس کا جی چاہے گا حملہ کر دے گا۔ تو آپ لاش کی طرح بن گئے ہیں پھر اگر کوئی جلا دے تو آپ روتے کیوں ہیں، کوئی اگر مار دے تو آپ روتے کیوں ہیں، آپ اپنے اندر روح پیدا کیجئے، جب جاندار بنیں گے تو کسی کی مجال نہیں کہ آپ کو ترچھی آنکھ سے دیکھ بھی سکے، اگر آپ کے اندر کچھ نہ ہو جس کا جو جی چاہے کرے، گیند تو آپ نے دیکھی ہوگی جب اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے تو اگر اسے زمین پر دے کر مارتے ہیں تو دس گز اوپر جاتی ہے، وہ گیند کی طاقت نہیں وہ ہوا کی طاقت ہے جو اس کے اندر بھری ہوئی ہے، آپ سوئی چبھا کر ہوا کو نکال دیں جہاں گیند کو دے ماریں گے پھس سے وہیں ہو کر رہ جائے گی، نہ اوپر اچھلے گی نہ کچھ۔

تو آپ میں قرآن و حدیث کی، ایمان کی، روح کی جو ہوا بھری ہوئی تھی، جب اسے آپ نکال دیں گے جس کا جہاں جی چاہے پٹخ دے آپ وہیں پڑے رہ جائیں گے، اور اگر وہ اندر ہے تو اگر کوئی پٹخ بھی دے تو آپ گدا کھا کر اوپر کو دس گز جائیں گے، اور اسے پھر ڈرنا پڑے گا آپ سے، تو آپ دوسروں کی مذمت نہ کریں اپنی روح کو درست کر لیں اپنے اندر کی زندگی پیدا کریں پھر کسی کی مجال نہیں کہ آپ کو نگاہ اٹھا کر بھی دیکھ سکے۔ وہ یہی روح ہے قرآن و حدیث کی، اسی روح کو لیکر صحابہ چلے تھے تو انھوں نے دنیا کا نقشہ بدل دیا، آج اس روح کو ہم نے نکال دیا ہے تو دنیا نے ہمارا نقشہ بدل دیا۔ یہ فرق ہے۔ تو ایسے بنئے کہ دنیا کو آپ بدل دیں۔ اکبر نے کہا ہے نا۔

کیا ہوا آج جو بدلا ہے زمانے نے تجھے ☆ مرد وہ ہیں جو زمانے کو بدل دیتے ہیں

تو مرد بننا چاہئے نہ یہ کہ آدمی زنخان بن جائے، نہ کہ عورت بن جائے۔ تو زمانے کو بدلنے کی کوشش کیجئے نہ کہ زمانے کی رو میں بہنے کی۔ آپ کوشش کریں وہ جب ہی ہوگا جب قوتِ ایمانی، قوتِ روحانی، قوتِ قرآنی آپ کے اندر موجود ہوں گی تو پھر کسی کی مجال نہیں کہ نگاہ بھر کے بھی دیکھ سکے۔ بلکہ لوگ آپ کی نگاہوں کو دیکھیں گے۔

یہی یہود ونصاریٰ تھے آج سے بارہ سو برس پہلے جو خود آتے تھے کہ ہم آپ کی حکومت چاہتے ہیں ہم آپ کے زیرِ قدم رہنا چاہتے ہیں، آج وہ آپ کو رعایا بنانے کے لئے تیار نہیں، فرق وہی ہے کہ اس وقت روح موجود تھی آج اس روح کو آپ نے مضمحل کر دیا تو قومیں آپ کو غلام بنانے کے لئے بھی تیار نہیں ہیں، یہ فرق ہے۔

سقوطِ بیت المقدس کے وقت کا ایک عبرت انگیز واقعہ

مجھے واقعہ یاد آیا، میں مکہ معظّمہ میں تھا، مولانا سلیم صاحب مرحوم باحیات تھے، تو جو صیہونی انقلاب ہوا اور مصر کے بعض علاقوں پر یہودیوں نے قبضہ کیا اور مسجد اقصیٰ بھی ان کے ہاتھ میں چلی گئی، اس واقعہ کا اس شخص نے بیان کیا جو مصر سے آیا تھا کہ جب یہودیوں کا غزہ پر قبضہ ہو گیا تو وہاں سے مسلمان بھاگے کہ کسی طرح مصر کے علاقے میں پہنچ جائیں۔ جان بچے، آبرو بچے۔

اس میں ایک عالم بیچارے بوڑھے، وہ بھی نکلے بیوی ساتھ، بچے ساتھ، سواری کچھ نہیں پیدل ہانپتے کانپتے کہ تیس چالیس میل ہے العریش اور وہاں سے مصر (قاہرہ) کی سرحد قریب ہے، میں کسی طرح قاہرہ پہنچ جاؤں، قبضہ تو یہودیوں کا ہو چکا تھا۔ ادھر سے ایک یہودی کمانڈر کی جیپ کار آ رہی تھی اور یہ عالم بیچارے بچوں کی انگلیاں پکڑے ہوئے جا رہے تھے، اسے کچھ رحم آیا ان کے بڑھاپے پر، اس نے جیپ کار روک لی اور اتر کر پوچھا کہ آپ کون ہیں؟ انہوں نے اپنا نام بتلایا۔ کہاں جانا چاہتے ہیں؟ کہا قاہرہ۔ کیوں؟ کیونکہ یہاں بھی بدامنی ہو گئی ہے۔ کہا آپ کے پاس سواری

نہیں؟ کہا نہیں، سواری کچھ بھی نہیں، یہاں تو انقلاب ہو گیا یہودیوں کا قبضہ ہو گیا۔ اس نے کہا کہ مجھے آپ کے بڑھاپے پر رحم آ رہا ہے آپ میری کار میں بیٹھ جائیں، میں آپ کو سرحد پر لے جا کر چھوڑ دوں گا، یہ بیوی بچوں کو ضعفاء کو کہاں آپ لئے پھریں گے۔ چالیس میل ہے یہاں سے۔

پہلے انہیں شبہ ہوا کہ کہیں یہ بیٹھا کے کہیں جا کر پٹخ نہ دے، پھر اس نے یقین دلایا کہ مجھے آپ کے بڑھاپے پر رحم آ رہا ہے۔ آپ یقین کیجئے میں آپ کو پہنچا دوں گا۔ یہ بیٹھ گئے بیوی بچوں کو لے کر، وہ کیمپ تھا مصریوں کا، اب اس پر یہودیوں کا قبضہ تھا۔ اس نے ایک خیمہ میں لے جا کر انہیں اتارا کہ آپ تھوڑی دیر دَم لیں، سانس لیں اور میں کچھ کھانا لاتا ہوں، کھا پی لیں، پھر میں آپ کو پہنچا دوں گا۔ تو انھیں صوفے پر بٹھایا اور خود وہ یہودی کمانڈر نیچے بیٹھ گیا اور اس نے کہا کہ حضرت عمر سے تو آپ واقف ہی ہوں گے، کہا واقف کیا وہ تو صحابی ہیں اور جلیل القدر خلیفہ نبی ہیں۔ کیا آپ ان کے کچھ اوصاف بیان کر سکتے ہیں؟ انہوں نے کہا ہاں، انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فضائل ومناقب اور کمالات بیان کرنا شروع کئے۔ وہ سنتا رہا، اس نے کہا یہی اوصاف ہیں نا حضرت عمر کے؟ کہا یہی ہیں، کہا جب یہ اوصاف تھے مسلمانوں میں تو ہم یہودی ان کی جوتیوں کے نیچے تھے۔ آج آپ کی کیا حالت ہے؟ اس نے کہا کہ جس خانہ میں میں نے آپ کو بٹھلایا ہے یہ ایک مصری لیفٹیننٹ کا کمرہ ہے، کل پچیس فوجی اس کے ماتحت ہیں، یہ اس کا خیمہ ہے۔ شراب کی بوتلیں اس میں سجی ہوئی ہیں، صوفے اس میں لگے ہوئے ہیں، جائز ناجائز عورتیں کے ساتھ تھیں، وہ لڑنے کے لئے آئے تھے یہودیوں سے، تو یہودی کیوں نہ غالب ہوں ان کے اوپر جب حضرت عمر کے اوصاف تھے تو یہودی آپ کی جوتیوں کے نیچے تھے جب آپ کی حالت یہ ہوئی شراب و کباب کی تو آج آپ کو ہماری جوتیوں کے نیچے ہونا چاہئے، آپ غم کیوں کر رہے ہیں۔

اب یہ عالم چپ تھے، کیا جواب دوں۔ جو اس نے کہا وہ واقعہ ہے۔ بس مجھے یہی بتلانا تھا اب آپ چلئے میں آپ کو پہنچا دوں گا۔ اس نے جیپ کار میں بیٹھا کر قاہرہ کی سرحد پر لے جا کر چھوڑ دیا اور شکر یہ ادا کیا اور اس نے کہا ہم آپ کے دین کے مقابلہ پر نہیں ہیں، آپ لوگوں کے مقابلے پر ہیں، آپ نہ اپنے دین کے ہیں نہ ہمارے دین کے، آپ تو شراب و کباب میں مصروف ہیں تو ہم کیوں نہ لڑیں آپ سے، کیوں نہ قبضہ کریں آپ کے اوپر۔

میں نے اس لئے کہا کہ آج وہی یہود ونصاریٰ جو جوتیوں کے نیچے تھے آج وہ آپ کو نصیحت کر رہے ہیں، اتنا انقلاب پیدا ہو گیا۔ کیا تھے ہم اور کیا ہو گئے۔ اس حالت کو بدلنے کی ضرورت ہے اور اس کی پہلی بنیاد تعلیم وتربیت ہے کہ علمائے ربانی سے تعلیم پائیں، تدریس کے ذریعہ قرآن وسنت کا علم حاصل کریں، اس پر عمل کرنے کی ٹریننگ حاصل کریں۔ اپنا ذوق اور فہم صحیح کریں ان کی صحبت ومعیت میں رہ کر رنگ پیدا کریں صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً اللہ کا رنگ اپنے اندر داخل کریں، محض کتاب پڑھ لینا کافی نہیں ہے اس رنگ کو بھی لینا ضروری ہے کہ قلب کا راستہ بھی صحیح ہو، وہ بغیر مجاہدہ وریاضت کے درست نہیں ہوتا، اس کی ضرورت ہے۔ یہ مدارس اور جو سچی خانقاہیں ہیں وہ اسی لئے قائم ہیں کہ دلوں کو بھی درست کریں، قوالب کو بھی درست کریں، یہ کرنا پڑے گا اور یہ نہیں کریں گے تو پھر اس کے لئے تیار ہو جائیں کہ سارے دشمن آپ پر غالب ہوں اور آپ ان کے تحت مغلوب ہوں، آپ آئے تھے غلبہ پانے کے لئے لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ. تاکہ اللہ کے دین کو دنیا کے دین پر غالب کر دیں، جب آپ ہی میں خود وہ دین نہ ہو تو کاہے کو آپ کو غالب کریں گے۔ اس واسطے عبرت پکڑنے کی ضرورت ہے۔

یہ چند چیزیں میں نے عرض کی ہیں گو حقیقت میں تو یہ چیزیں علماء نے پہلے ہی بیان فرما دی تھیں، میں نے ذرا اس کو کچھ عنوان بدل کر کھول دیا۔ بات کوئی نئی تو ہے نہیں وہی ہے جو سب نے کہی تھی، عنوان کا فرق ہوتا ہے وہی ہے جو ذوقؔ نے بھی کہا تھا مکندؔ نے بھی کہا تھا۔ بات تو ایک تھی عنوان کا فرق ہوتا ہے۔ یہ چند چیزیں ہیں جو مدارس کی ضرورت سے عرض کی گئیں۔

اللہ تعالیٰ ہمیں توفیق عطا فرمائے، ان مدارس کو قائم رکھے اور جو حضرات فارغ التحصیل ہوئے ہیں پگڑیاں بندھی ہیں اللہ تعالیٰ ان پگڑیوں کی لاج رکھے اور ان کے ذریعہ سے دین کو پھیلائے اور قرآن کے علم کو عام کرے۔

اللّٰهم ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ٥ اللّٰهم انا نسئلك علمًا نافعًا وعملاً صالحًا ورزقًا واسعًا وشفاءً من كل داءٍ وارزقنا يارب حسن الخاتمة. ربنا اٰتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدًا ٥ ربنا اغفرلنا ذنوبنا واسرافنافي امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ٥ اللّٰهم وتوفنا مسلمين والحقنا

بالصّٰلحین غیر خزایا ولامقتونین وصلی اللّٰہ تعالٰی علی خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد وعلٰی الہ واصحابہ اجمعینo برحمتك یاارحم الراحمینo

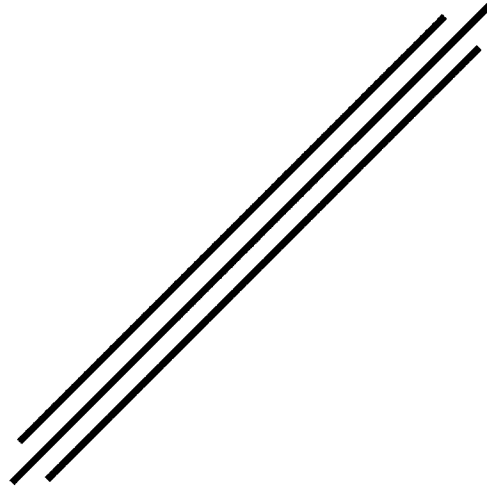
مودودی صاحب کی تعزیت اور اس کی حقیقت

ایک بات ضروری رہ گئی اب یاد آئی۔ مودودی صاحب کا انتقال ہوا تو تعزیت کے تار خط بہت سے علماء نے دیئے۔ میں نے بھی تار دیا اور خط بھی لکھا، اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوا کہ گویا میں تو ان کے مسلک اور عقاید کا حامی ہو گیا، یہ بالکل غلط ہے۔ موت اور مصیبت ایسی چیز ہے کہ دوست دشمن اس میں برابر ہوتے ہیں، کفار بھی مرتے ہیں تو آپ تعزیت ادا کرتے ہیں۔ جواہر لال اور سردار پٹیل کی موت پر ہم نے تعزیت کا تار دیا تھا، اب ہندو کہنے لگیں کہ چونکہ تعزیت ادا کی لہٰذا یہ ہندومت کے حامی ہو گئے، یہ سمجھنا حماقت ہوگا۔

مودودی صاحب کو ہم نے یہ سمجھ کر تار دیا کہ ان کی تکفیر تو کسی نے کی نہیں، بہر حال ایک مفکر تھے یہ الگ چیز ہے کہ ان کے تفکر میں اور ہمارے تفکر میں زمین آسمان کا فرق ہے، اور بہت سی چیزوں میں ہمارا اختلاف ہے اور ہم انہیں ان چیزوں میں بالکل غلط جانتے ہیں۔ لیکن تعزیت کرنے سے یہ سمجھنا کہ ہم ان کی ساری چیزوں کے حامی بن گئے، یہ محض غلط کاری ہے۔ مسالک میں جو اختلاف ہے وہ بدستور ہے اور جو چیزیں غلط ہیں ہم بدستور غلط کہہ رہے ہیں اور کہتے رہیں گے جب تک کہ وہ رجوع نہ کریں، اس واسطے اس سے دھوکہ نہ کھایا جائے، یہ تلبیس کی بات ہوگی، ہم اس چیز میں ہرگز حامی نہیں جو اختلاف رکھتے ہیں وہ اہل سنت والجماعت کے اصول سے، اس میں نہ ہم ان کے حامی ہیں نہ ان کے ساتھ ہیں، اختلاف رہے گا۔ باقی رہی تعزیت تو بھائی مصیبت اور موت میں دوست دشمن برابر ہوتے ہیں تعزیت کی جاتی ہے وہ کی گئی اس سے کوئی دھوکہ نہ کھائے۔

ختم شد

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

افراط وتفریط کے مابین فطری نقطۂ اعتدال کی وضاحت

میلاد النبی کی حقیقت

. . . .

ضروری باتیں

زیرِنظر مقالہ بنام ''میلادالنبی کی حقیقت'' حضرت حکیم الاسلام کی ایک حکیمانہ تحریر ہے، جس میں عقیدت ونیاز کی اس تفریط پر روشنی ڈالی گئی ہے جس کو نامانوسِ شریعت ذہنوں نے جنم دے کر امت کے اس جذبۂ مطلوب کو اپنی جنس تجارت بنا رکھا ہے۔ اور یہ ایک حقیقت کا دعویٰ ہے کہ ''دین اسلام'' افراط وتفریط کے مابین فطری نقطۂ اعتدال کا نقیب بن کر آیا ہے۔ یہ مقالہ اسی مطلوب صراطِ مستقیم کے لئے ایک ''فکری رہنما'' کی حیثیت سے نذرِ قارئینِ کرام ہورہا ہے۔

احقر محمد سالم قاسمی دیوبند

۲۶/مارچ ۱۹۵۷ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

میلاد النبی کی حقیقت

اور ذکرِ میلاد کی حقیقی غرض وغایت

۵۰۰ءمیلادِ مسیح کے دور میں دنیا ہر چہار طرف سے تاریکیوں میں گھر چکی تھی، عالم کا ہر ایک خطہ گمراہی کے بھونچالوں سے لرز رہا اور کائنات کے اُفق پر ہر قسم کے بغی وفساد کی اندھیری گھٹائیں ہجوم کر آئی تھیں۔ بندے اپنے خدا کے عہد و پیمان کو یکسر بھلا بیٹھے تھے اور خدا نے بندوں کو غضب آلود نگاہوں سے دیکھنا شروع کر دیا تھا۔ فمقت عربهم وعجمهم ۔عرب کا خطہ جو وسطِ عالم ہے اور اس کی تین جانبیں سمندروں سے اور ایک جانب خشکی سے ہمکنار ہے، اس وقت کی ساری گمراہیوں کا مرکز بنا ہوا تھا اور اسی مرکز سے پھیلتی ہوئی یہ ضلالتیں دنیا کی ہر سمت میں مختلف اندازوں سے منتشر ہو رہی تھیں۔ حجاز کی تین سمتیں سمندروں سے گھری ہوئی تھیں، مشرق میں بحر ہند، شمال وجنوب میں خلیج فارس اور بحیرۂ روم اور جانبِ غرب مصر وافریقہ کا براعظم تھا۔ اور یہ ساری ہی سمتیں مختلف قسم کی گمراہیوں سے سیاہ ہو رہی تھیں۔

سواحلِ ہند پر ہمالیہ کے باشندے تینتیس کروڑ دیوتاؤں کی پوجا میں مصروف تھے اور شرک وکفر اس سرزمین کے ایک ایک کونہ سے ابل رہا تھا۔ ایک خدا کے بندے کروڑوں من گھڑت خداؤں کے سامنے جبینِ نیاز جھکا رہے تھے، خلیج فارس پر ایرانیوں کی جہانبانی میں شرک وماسویٰ پرستی کسی تاویل وتوریہ سے نہیں بلکہ کھلے بندوں کی جارہی تھی، فارسیوں نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا تھا کہ عالم کے نظامِ خیر وشر کے لئے ایک کارساز کافی نہیں۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک ہی خدا نیکی بھی پیدا کرے اور وہی بدی بھی۔ پس خدائے واحد کی مسندِ عظمت انھوں نے انتہائی تمرد وطغیانی کے ساتھ اہرمن ویزداں میں بے دھڑک تقسیم کر دی تھی۔

بحرروم کے سواحل پر جو مغربی دولتوں کی حکمرانیوں کا محور تھا، مسیحی امت مذہب کے نام سے تین خداؤں کی بندگی پر اوندھی ہورہی تھی، اس نے مذہب کی عمارت اس انوکھے اصول پر اٹھائی تھی کہ بڑا خدا تو وہی ایک ہے جو سب کا خدا ہے، لیکن مسیح اور روح القدس بھی اس کے خدائی کاروبار میں اس کا ہاتھ بٹاتے ہیں۔ پھر عجیب تر یہ کہ یہ تینوں حقیقتاً ایک اور ایک حقیقتاً یہی تین ہیں، ان نافرمان بندوں نے خدا کو اسکے بندوں میں اور بندوں کو ان کے خدا میں جاملایا اور خالق ومخلوق کے فرق کو اٹھادیا تھا۔

یہ طوفان تھے جو روم ومصر اور ہندوستان کے سمندروں میں اٹھ رہے تھے، اِدھر کی دنیا تو ان سے متلاطم ہورہی تھی۔ سمندروں اور ان کے طوفانوں کو چھوڑ کر برّی دنیا کی اس سے بھی زیادہ زبوں حالت تھی۔ مصر وسوڈان کے براعظم میں ان طوفانوں کے بجائے زہریلی ہوائیں گردوغبار اڑا رہی تھیں، جنھوں نے بصیرت کی آنکھوں کو پٹ کردیا تھا، یہاں نہ ثنویت تھی نہ وثنیت، نہ توحید تھی نہ تثلیث، نہ مذہب تھا نہ دین، بلکہ یہ فراعنۂ مصر کی یادگاریں بے حیائی اور دہریت، لامذہبی اور سوفسطائیت میں پڑی ہوئی دم توڑ رہی تھیں۔ بداخلاقی وکجروی کا دور دورہ تھا، شبہات وشہوات کا عفریت مہیب انکے دماغوں اور قلوب پر مسلط ہو چکا تھا، جس نے تدبر وتفکر کے قویٰ کو معطل کردیا تھا۔

پھر ان چہار سمت سے گھری ہوئی وہ بستی (جس میں خدا کا گھر تھا اور ماضی میں توحید وہدایت کا پہلا گھر تھا اور جو مستقبل میں ہدایتوں کے آبِ حیات کا سرچشمہ بننے والا تھا) یہ بستی ان چہارگانہ سمتوں سے بھی زیادہ ضلالت وگمراہی کی تاریکیوں میں چھپ رہی تھی۔ کیونکہ زمین کے مختلف حصے تو خاص خاص قسم کی گمراہیوں میں مبتلا تھے، ہر جگہ کے کفر وشرک کی ایک ایسی خاص صورت تھی، جس کا دوسری جگہ وجود نہ تھا، ہندوستان میں دیوتا پرستی تھی تو یہاں اہرمن ویزداں کے پجاری نہ تھے، روم میں تثلیث تھی لیکن ثنویت کا پتہ نہ تھا، اور جہاں ثنویت تھی وہاں تثلیث کی حکمرانی نہ تھی۔

لیکن یہ ارضِ مقدس جو ہمیشہ رسالاتِ الٰہی کا مرکز رہتی آئی تھی، آج کفر وتمرد کی ہر نوع سے ہمکنار تھی، وہاں اگر نَحْنُ اَبْنَآءُ اللّٰهِ وَاَحِبَّآءُهٗ کے دعویدار یہود بھی تھے تو قَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا کی شرک زا صدا لگانے والے نصاریٰ بھی تھے، اور اگر اِنْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيٰى وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ کے صدا باز دہریئے موجود تھے تو خدا کے مقابلہ میں لات وعزیٰ

کے پجاری بھی وہیں ڈیرہ جمائے ہوئے تھے، جن کی عام صدا یہ تھی کہ ''مَا نَعْبُدُ هُمْ اِلَّا لِیُقَرِّبُوْنَآ اِلَی اللّٰهِ زُلْفٰی'' اور اگر ایک طرف یہ بد مذہب فرقے کارفرما تھے تو دوسری طرف بے مذہب عیاش اور فسق و فجور کا بھی دوردورہ تھا۔ زنا، شراب، جوا، سود، ڈکیتی، ظلم وستم اور بے باکانہ قتل وغارت کا طوفان بھی اسی مکہ کی قوم میں اُبل رہا تھا۔

غرض اس مختصر خطہ میں جس کو ایک طرف سے دریائے ہند نے اور دوسری طرف سے خلیج فارس نے، تیسری طرف سے بحرروم نے، اور ایک طرف سے مصر وسوڈان وغیرہ کے براعظم نے گھیر رکھا تھا، ہند کی بت پرستی، روم کی تثلیث، فارس کی ثنویت، مصر کی بے حیائی وفجور، سارے ہی خبث وخبائث موجود تھے۔ جو جو گمراہی سارے عالم میں منتشر تھی خدا کی حکمت نے اس کی ہر نوع کو مکہ کی سرزمین میں لاکر جمع کر دیا تھا۔ دنیا کے بحر وبر کا محیط اور اس کا یہ مرکز ظلمت وتاریکی کے انتہائی مراحل طے کر چکا تھا، عالم کی روحانیت کے آفاق پر شبِ تار چھا چکی تھی اور پھر شبِ تار میں اوپر سے تیرۂ وتاراَبر بھی چھا گیا تھا۔ تمام چھوٹے اور بڑے ستارے نگاہوں سے اوجھل ہو چکے تھے اور روشنی کا نام تک نہ رہا تھا۔

اس وقت خدائے حکیم کی رحمت وغیرت جوش میں آئی اور اس نے چاہا کہ اس شبِ دیجور کی تاریکیوں کے جھرمٹ میں سے ایک آفتابِ عالم تاب چمکائے جو عالمگیر روشنی لیکر ظاہر ہو، اور ان ظلمات سے عالم کو پاک کر دے تو اس کی حکیمانہ سازگاری نے ام القریٰ کے جگر سے ایک آفتابِ درخشاں چمکایا تاکہ اس کا نور اولاً مکہ میں چمک کر ہر قسم کی تاریکیوں کا (جو وہاں پہلے سے جمع ہو چکی تھیں) مقابلہ کر کے ان کو دفع کر دے اور پھر اس کی روشنی اس نافِ زمین سے ہر چہار سمت برابر پہنچ کر ایک طرف ہندوستان کو منور کرے تو دوسری طرف مصر کو چمکائے، ایک طرف اگر قیاصرۂ روم کی حکمرانیوں کے نقشے بدل دے تو دوسری طرف اکاسرۂ فارس کی کج کلاہی کو سیدھا کر دے، اور اس طرح مکہ اور بیرونِ مکہ اس سے یکساں منتفع ہو۔ اور زمین کی ناف سے جب یہ پاک روح اُبھرے تو زمین کے ایک ایک گوشہ کی رگ وپے میں سما جائے۔

پس اس پانچ سو سالہ طویل زمانہ (زمانۂ فترت) کی تاریکیوں میں پو پھٹ کر صبح صادق نمایاں

ہوئی یعنی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادتِ جسمانی سے دنیا کے نحوست کدہ کو میمون ومسعود بنایا گیا۔ آپ کا یہ پہلا ظہور تھا جس کے روشن آثار سے بابصر دنیا کو امید پڑ گئی کہ آفتابِ درخشاں عنقریب افق کے پردوں سے چہرہ نکالنے والا ہے، کیونکہ صبح صادق طلوعِ آفتاب کی تمہید اور اس کے آثارِ قریبہ میں سے ہوتی ہے، چنانچہ چالیس سال کی صبح صادق کے بعد اچانک فاران کی چوٹیوں سے وہ کرنیں نمودار ہوئیں جن کی نمود دنیا کے لئے ظلمت رُبائی کا پیام تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا اعلان فرمایا اور فرضِ تبلیغ شروع فرما دیا، یہی وہ مقصود تھا جس کے مبادی اور وسائل دلادتِ باسعادت کی شکل میں نمایاں کیئے گئے تھے۔

پس حقیقی ولادتِ نبوی یا میلادِ باسعادت یہی روحانی ولادت تھی جس کے لئے چالیس سال قبل جسمانی ولادت کو ایک مقدمہ اور تمہید کی حیثیت سے دنیا کے سامنے لایا گیا تھا، اور یہی وہ نشأۃِ روحانیہ تھی جس میں بڑھنے والی قوموں اور امنڈنے والے افراد کیلئے ہر طرح کے اسوے اور کامل نمونے ودیعت کئے گئے تھے، کیونکہ آپ کا یہ ظہورِ ثانی اور یہ ولادتِ معنوی درحقیقت اسلام کا ظہور تھا۔

ذاتِ اقدس کا عالمِ بعثت ونبوت میں ظاہر ہونا شریعتِ اسلامیہ کا بُروز تھا۔ پس ولادتِ جسمانی میں آپ کا ظہور من حیث الانسانیت ہوا تھا اور چالیس سال کے بعد اس ولادتِ روحانی میں آپ کا ظہور من حیث النبوت یا من حیث الشریعت ہوا۔ یعنی وہ ولادتِ جسمانی ایک تمہید تھی اور یہ ولادتِ روحانی حقیقی مقصود تھا جو تمہید کے بعد ظاہر کر دیا گیا، جس سے شریعتِ اسلامیہ کے عہد کا آغاز ہوتا ہے۔

ولادتِ جسمانی کا راز

یہاں پہنچ کر دلوں میں یہ چیز خطور کر سکتی ہے کہ افضل البشر اور افضل الرسل کی شریعت کا ظہور مقصود ہے۔ خاتم المرسلین کا شرعی وجود عالم کے سامنے پیش کرنا ہے اور آپ کی ولادتِ روحانی دکھلانی ہے تو اسکے لئے بجائے اس کے کہ آپ کو عام انسانوں کی طرح پیدا کیا جائے اور اس جسمانی میلاد کے چالیس برس بعد اس میلادِ معنوی وشرعی کا ظہور ہو، جو مقصود تھی، کیوں ایسا نہ ہوا کہ آپ کو جبرئیل ومیکائیل کی طرح ملکوتی رنگ میں پیدا کر کے پردۂ دنیا پر اتار دیا جاتا، یا کم از کم آدم علیہ السلام کی طرح بلا ماں باپ کے توسط کے پیدا کر کے مکہ کی چھت پر نازل کر دیا جاتا، یا اس سے بھی کم کہ عیسٰی

علیہ السلام کی طرح بلا باپ کے بطنِ مادر سے ظاہر کر دیا جاتا، تاکہ آپ کی وہ اعلیٰ شخصیت وحیثیت جو تمام نوعِ بشر اور تمام مرسلین پر فوقیت رکھتی ہے اور بھی زیادہ فوقیت کے ساتھ نمایاں ہو جاتی۔

خلاصہ سوال یہ ہے کہ یہ میلادِ جسمانی تو بظاہر آپ کی اعلیٰ حیثیت اور شانِ افضلیت کے خلاف ہے، پھر اسے درمیان میں کیوں لیا گیا؟ لیکن میں گزارش کروں گا کہ آپ کا سارے عالموں سے افضل و برتر ہونا ہی اس کا باعث ہوا ہے کہ آپ کو میلادِ جسمانی کا پابند کیا جائے کیونکہ ادیان وشرائع کی تاریخ شاہد ہے کہ داعیانِ مذہب یا مقدسینِ اقوام میں سے جن جن انسانوں کے ساتھ الوہیت کا زعم باندھا گیا وہ محض اس لئے کہ اُدھر تو وہ لوگ خدا کی کسی امتیازی صفت کے مظہرِ اَتم اور نمونہ تھے اور اِدھر ان کا وجود کسی غیر معمولی اور خارقِ عادت طریقہ پر دنیا میں ظاہر ہوا، جس سے ان کی خدائی کی رجسٹری ہوگئی۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ کے پیدا ہوئے، خدا نے انھیں اپنا کلمہ اور روح بتلایا، ادھر احیاءِ موتی کی صفت کا ان میں ظہور ہوا تو ان کی قوم نے انھیں بے تکلف خدائی کی مسند دے دی۔ آدم علیہ السلام بلا ماں باپ کے پیدا ہوئے تو ہنود کی تقریباً تمام اقوام مہادیو جی میں (جن کو وہ سب سے پہلا انسان بتلاتے ہیں) کتنے ہی خدائی اوصاف کا اقرار کر رہی ہیں۔ یہود نے حضرت عزیر کو ان کی اعجازی شان کی بناء پر خدا کا جزو بتلایا۔

بہت سی قوموں نے بظاہر حضرت حوّا کی خارقِ عادت پیدائش دیکھ کر عورت کی جنس کو قابل پرستش بتلایا حتیٰ کہ اس کی شرمگاہ تک کو مسجودِ انسان بنالیا۔

بہرحال تتبع اور تلاشِ بسیار کے بعد کسی انسان کو خدا کہے جانے کی علت آخر کار اس کا کسی غیر عادی طریق پر پیدا ہونا اور پھر کسی امتیازی صفتِ الٰہیہ سے متصف ہونا نکلتی ہے۔

پس جب کہ بعض صفاتِ کمال کے ظہور سے کامل انسانوں پر خدائی کا دھوکہ لگنے کا کامل احتمال تھا تو جناب محمد رسول اللہ علیہ وسلم جو اللہ کی تمام صفاتِ کمال کے مظہر اَتم تھے، اگر آپ کا وجود کسی خارقِ عادت طریقہ پر نمایاں کیا جاتا اور میلادِ جسمانی کے طریقہ پر نہ ہوتا تو ممکن ہی نہیں بلکہ تقریباً ضروری الوقوع تھا کہ آپ پر سب سے زیادہ الوہیت کا شبہ کیا جاتا۔ آپ کی قوم آپ کو بے تکلف اور بلا توریہ خدا پکارنے لگتی، اور آپ بلا شبہ مسجود و معبودِ خلائق تسلیم کئے جاتے، کیونکہ ادھر تو اعلیٰ کمالات

میں قوم ان سچے دعاوی کو دیکھتی کہ:

اول ما خلق نوری کنت نبیًّا وآدم بین الماء والطین.

ترجمہ: سب سے پہلی مخلوق میرا نور ہے، میں اس وقت سے نبی ہوں جب کہ آدم کا پانی اور مٹی سے خمیر کیا جا رہا تھا۔

اور

انا سید ولد آدم ولا فخر.

ترجمہ: میں تمام بنی آدم کا سردار ہوں اور فخر کی کوئی بات نہیں، بلکہ تحدیثِ نعمت ہے۔

اور ادھر آپ کا وجود غیر معمولی طریقہ پر ہوتا تو یقیناً وجودِ اقدس کی طرف تعبّد کی پیشانیاں جھکنے لگتیں اور آپ عبدِ کامل سمجھے جانے کے بجائے معبودِ کامل تصور کر لئے جاتے۔

پس خدائے حکیم نے اُدھر تو آپ کو اپنے کمالات کا آئینہ اور صفاتِ کمال کا مظہر بنایا، اور اِدھر آپ کی ولادت اسی طریق پر مقرر کی جو عام انسانوں کے لئے تکوین الٰہی میں طے پا چکی تھی۔ تاکہ الوہیت کا شبہ کسی درجہ میں بھی پیدا نہ ہو سکے۔ یہی نہیں بلکہ آپ پر بشریت کے تمام عوارض کو عام بشروں کی طرح طاری کیا گیا، بیمار آپ ہوتے تھے، سحر آپ پر مؤثر ہو گیا، اشرار وفجار نے اونٹ کے اوجھ میں آپ کو دبا دیا، احد میں سر مبارک آپ کا زخمی ہوا، دندانِ مبارک آپ کا شہید کر دیا گیا، گھر سے بے گھر آپ کو کیا گیا، ماریں آپ پر پڑیں، بائیکاٹ کر کے ایک چھوٹے سے گھر میں آپ کو بند رکھا گیا، یہ سب کچھ اس لئے کہ آپ کی بشریت نمایاں رہے اور کسی درجہ میں آپ پر خدائی کا شبہ نہ کیا جا سکے، ورنہ ایک طرف تو یہ خوراق کہ اشارہ فرمائیں تو چاند کے دو ٹکڑے ہو جائیں، انگشتانِ مبارک پانی کے طشت میں ڈال دیں تو چشمے بہہ پڑیں، بدر میں کنکریاں اٹھا کر پھینک ماریں تو کفار کے سر پھٹ جائیں، شجر وحجر کو اشارہ فرمائیں تو وہ دوڑ کر چاکری کرنے لگیں، زمین سے اٹھیں تو براق پر پل بھر میں عرش وکرسی کی منزلیں طے کر آئیں، کسی کے سینہ پر ہاتھ مار دیں تو اس سے ایمان ویقین اُبل پڑے۔ اور ادھر یہ عجز کہ دشمن، بیماری، سحر اور مکاروں کا مکروفریب مؤثر ہو جائے؟ محض اس لئے کہ یہ اعجازی شانیں کہیں آپ کی خدائی کا تخیل دلوں میں نہ بٹھا دیں، بلکہ اس عجز بشری کو دیکھ کر دنیا آپ کی بشریت اور عبدیت کا کلمہ پڑھے اور ان خارقِ عادت افعال کو فعلِ نبوی نہیں بلکہ فعلِ

خدائے واحد یقین کرے، اس لئے جہاں خود آپ کا ظہور کسی نرالے اور اوپرے طریقہ سے نہیں کرایا گیا، وہیں آپ کے افعال واحوال کو بھی عام اسباب کا پابند رکھ کر کسی غیر معمولی اور خارقِ عادت انداز میں نمایاں نہیں کیا گیا۔

ہاں یہ ممکن تھا کہ آپ کے غیر معمولی کمالات ہی کو دیکھ کر کوئی آپ کی معبودیت کا قائل ہو جائے تو اس کی پیش بندی خود آپ نے اس طرح فرمادی کہ اپنے ہر ہر قول وعمل سے اپنی عبدیت، عاجزی اور خاکساری کا ثبوت دینا شروع فرمادیا، وہ کلمۂ توحید جسکے ذریعہ سے ایک انسان اسلام کے قصرِ عظیم میں داخل ہوتا ہے، اس میں اپنے خدا کی معبودیتِ کاملہ اور اپنی عبدیتِ کاملہ کا اقرار کرایا۔

اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ.

ترجمہ: میں گواہی دیتا ہوں اس بات کی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور اس بات کی کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں۔

بعض صحابہؓ نے آپ کو ''یا سید'' کہہ کر خطاب کیا تو فرمایا:

السید ھو اللّٰہ انی عبد اللہ ورسولہ.

ترجمہ: سید تو اللہ ہے، میں اللہ کا رسول اور اس کا بندہ ہوں۔

کہیں امت کو خطاب فرمایا:

لا تطرونی کما اطرت النصاری المسیح ابن مریم.

ترجمہ: میری تعریف میں ایسا مبالغہ نہ کرو جیسا کہ نصاریٰ نے مسیح ابن مریم کی تعریف میں کیا تھا۔

کہیں اپنی ایسی تفضیل سے بچایا جس سے دوسرے انبیاء کی تنقیص لازم آئے۔ ارشاد ہے:

لا تقولوا انا خیر من یونس بن متّٰی.

ترجمہ: مت کہو تم کہ میں یونس بن متی سے افضل ہوں۔

کہیں فرمایا:

لا تجعلوا قبری وثنا یعبد .

ترجمہ: میری قبر کو عبادت گاہ نہ بنانا کہ اس کی پوجا ہوا کرے۔

کہیں بنی اسرائیل کے متعلق غضبناک لہجہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

لعن اللّٰہ الیھود والنصاریٰ اتخذ وا قبور انبیائھم مساجد.

ترجمہ: اللہ یہود ونصاریٰ پرلعنت کرے کہ انھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کوسجدہ گاہ بنالیا۔

کہیں کھانے پر بیٹھے ہیں تو اپنی شانِ بندگی میں یہ فرماتے ہیں:

اٰکُل کما یأکل العبد.

ترجمہ: میں تو اس طرح کھاتا ہوں جیسے غلام کھایا کرتے ہیں۔

فتح مکہ کے سال جب کہ شہر مکہ میں پرُ شوکت داخلہ ہوتا ہے تو اونٹنی پر سوار ہوکر داخل ہوتے ہیں، مگر اتنے جھک کر کہ سر مبارک اونٹنی کی گردن کے قریب آ لگتا ہے۔

پھر ادھر تو آپ نے اپنے اقوال واعمال سے خود اپنی شانِ عبودیت کو اتنا نمایاں تر کیا ادھر حق تعالیٰ نے بھی اپنے کلام میں دو ہی پیغمبروں کو خصوصیت سے تعبیر کے ساتھ عبد کا خطاب دیا ہے۔ایک مسیح ابن مریم علیہ السلام کو، دوسرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو، کیونکہ ایک کو خدا کہا جاچکا، اور ایک پر غیر معمولی کمالات کی بناء پر خدا کہے جانے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ مسیح علیہ السلام سے تو گھوارہ میں اقرار کرایا گیا:

اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ اٰتَانِیَ الْکِتَابَ وَجَعَلَنِیْ نَبِیًّاo

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت فرمایا:

وَلَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰہِ یَدْعُوْہُ کَادُوْا یَکُوْنُوْنَ عَلَیْہِ لِبَدًاo

یعنی آپ کی عبدیت عبدیتِ عیسوی سے بھی بڑھائی گئی ۔کیونکہ انھیں تو اپنی عبدیت کا خود اقرار ہے اور یہاں حضور کی عبدیت کی حق تعالیٰ خود شہادت دے رہے ہیں۔

ذکرِ معراج کے وقت جب تشکر وامتنان کا موقع تھا، آپ کو اگر محبت وپیار سے بھرا ہوا خطاب حبیب خلیل صفی وصی وغیرہ دیا جاتا تو بجائے خود موزوں تھا، مگر سب پر عبدیت کے خطاب کو مقدم رکھا گیا۔فرمایا گیا:

سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْریٰ بِعَبْدِہٖ لَیْلاً ......الآیۃ

ترجمہ: پاک ہے وہ ذات جس نے سیر کرائی اپنی بندے کورات کے وقت۔

تاکہ آپ کی عبدیت وبندگی اپنے بندے کو رات کے وقت کی شانِ خداوندی سے بھی نمایاں

ہو جائے، پھر مقامِ عبدیت کو تمام مقامات سے اعلیٰ ظاہر کیا گیا جس سے آیات واحادیث بھری پڑی ہیں، پس پیدائش کا وہی عام اور معتاد ڈھنگ تو اس لئے اختیار کیا گیا کہ آپ کے میلادِ جسمانی کو دیکھ کر کسی کو الوہیت کا شبہ نہ ہونے پائے، لیکن کمالات اور غیر معمولی حالات یا خوارقِ عادات دیکھ کر چونکہ یہ شبہ پھر بھی ہوسکتا تھا تو اس کا استیصال ان قولی وفعلی تعلیمات سے کرا دیا گیا اور بتلایا گیا کہ باوجود ان انتہائی کمالات اور صفاتِ الٰہیہ کے مظہرِ اتم ہونے کے بھی آپ عبد ہی ہیں، اور عبدیت میں بھی ایسے کامل جیسے معبودیت میں آپ کا معبود کامل ہے۔

بہر حال یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ میلادِ جسمانی کے ذریعہ آپ کا ظہور کرا کر آپ کی عبدیت اور مخلوقیتِ کاملہ پر مہر کی گئی ہے تا کہ آپ بے تکلف دعویٰ فرما سکیں، کہ:

اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ یُوْحٰۤی اِلَیَّ ...... اِنَّمَآ اِلٰـھُکُمْ اِلٰـہٌ وَّاحِدٌ.

ترجمہ: میں تو تمہارے ہی جیسا ایک بشر ہوں، وحی نازل کی جاتی ہے مجھ پر۔...... بے شک تمہارا خدا، خدائے واحد ہے۔

میری حیرت کی اس وقت کوئی انتہا نہیں رہتی جب میں دیکھتا ہوں کہ میلادِ نبوی جو عبدیتِ کاملہ کی ایک کھلی دلیل تھی، یا ذکرِ میلاد جو آپ کے ذکرِ عبدیت کا واقعی مرادف تھا، قوم نے آج اسی ذکر کو آپ کی الوہیت کے اثبات کا ذریعہ بنالیا، اور بعض مجلسِ ذکر میلاد میں آپ کے لئے ایسی صفات ثابت کرنی شروع کر دیں جو آپ کو عبودیت سے نکال کر معبودیت کے رنگ میں نمایاں کر دیں۔ تعجب ہے کہ جو چیز عبودیت پر ایک واضح دلالت تھی آج اسی چیز کو اظہارِ معبودیت کا ذریعہ بنایا جا رہا ہے۔ پھر جب کہ اس قوم نے آپ کے لئے اوصافِ معبودیت ثابت کرنے کا ارادہ کیا تو انھیں لامحالہ ذکرِ میلاد میں اپنی طرف سے ایسے قیود اور شروط بھی اضافہ کرنے پڑے جن سے وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائیں، کیونکہ نفسِ ذکرِ میلاد بلا کسی اختراعی قید وشرط کے کسی طرح بھی آپ کی معبودیت کی دلیل نہیں بن سکتا تھا، بلکہ صرف عبدیت کی۔

رہا مطلقاً ذکرِ میلاد جو اُن قیود وشروط سے مبرا ہو، اجر وثواب سے خالی ہی نہیں بلکہ ایک زبردست فضیلت ہے۔ اور آپ کے میلاد کا ذکر تو بہت بڑی چیز ہے۔ ہمارے نزدیک تو آپ کی نعلین مبارک اور خاکِ پا کا ذکر بھی بڑے بڑے اجور وثواب کے ذخیرے اپنے اندر رکھتا ہے۔

الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم میں دوظہور ہوئے ہیں، ایک من حیث الانسانیت اسی ظہور کو میلادِ جسمانی کہا جاتا ہے، ایک من حیث الرسالت اس ظہور کو ہم نے میلادِ معنوی یا شرعی سے تعبیر کیا ہے، جو میلادِ جسمانی کی غایت وغرض ہے، اور میلادِ جسمانی کی وجہ واضح کر چکے ہیں کہ آپ کے لئے مخلوقیت، عبدیت اور بشریت کا اثبات تھا، ورنہ آپ کی ذاتِ اقدس عبدیت ومعبودیت کے درمیان ایک نقطۂ اشتباہ بن جاتی جس سے توحید کے بجائے شرک کی جڑیں اور زیادہ مضبوط ہو جانے کا احتمال ہوتا۔

میلادِ روحانی کا راز

رہا میلادِ معنوی یعنی آپ کی بعثت، سواس کا راز ہر شخص جانتا ہے کہ عالم کی تہذیب واصلاح اور ربطِ خالق بامخلوق کی درستگی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اس کے بغیر ناممکن تھا کہ دنیا آپ کی اطاعت کرے، آپ کے ساتھ محبت کرے اور اس طرح آپ کی ہر بات بلاچوں وچرا تسلیم کی جاسکے۔ پس کہا جاسکتا ہے کہ میلادِ ثانوی یعنی میلادِ معنوی (بعثت) ہی آپ کے لئے مطاعیت ومخدومیت کا پیام لائی، نہ کہ میلادِ جسمانی، اور اس لئے اسی میلادِ ثانیہ کا ذکر کرنا گویا احکامِ نبوی کا ذکر کرنا ہے، اتباعِ سنت نبوی کا ذکر کرنا ہے، اپنی اطاعت وانقیاد کا ذکر کرنا ہے، اور بالفاظِ دیگر شریعتِ اسلامیہ کی طرف علماً وعملاً جھک جانا ہے، جو آپ کی مخدومیت کا ذکر اور آپ کی مطاعیت کو تسلیم کرنا ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ چیز میلادِ جسمانی کے ذکر میں حاصل نہیں ہوسکتی، کیونکہ میلادِ جسمانی میں آپ کا ظہور انسانی حیثیت سے ہوا ہے اور کوئی نبی اپنی انسانی اور ذاتی حیثیت سے مطاع نہیں ہوتا بلکہ صرف نبوت ورسالت کی حیثیت سے واجب الاطاعت ہوتا ہے، محض ذاتی حیثیت سے جس کی اطاعت فرض ہے وہ صرف حق تعالیٰ ہے، اسی لئے جب انسانوں کو قرآن نے دین کی اطاعت پر برانگیختہ کیا تو تین اطاعتیں ضروری قرار دیں مگر تین حیثیتوں سے۔ فرمایا:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ.

”اے مسلمانو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور اپنے اولوالامر لوگوں کی اطاعت کرو۔“

بتلایا کہ جوذاتِ اقدس ذاتی حیثیت سے مطاعِ مطلق ہے وہ اللہ ہے، اس لئے اَطِیْعُوْا کے بعد حق تعالیٰ کا اسم ذات (اللہ) ذکر فرمایا ہے تاکہ اس کا بالذات مطاع ہونا واضح ہوجائے۔ لیکن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے آپ کا اسم ذات یعنی (محمد) نہیں ذکر کیا گیا اور و اطیعوا محمدا نہیں کہا گیا، کیونکہ آپ بالذات مطاع نہیں تھے بلکہ کہا گیا و اطیعوا الرسول۔ رسول کی اطاعت کرو۔ یعنی آپ کی اطاعت وصفِ رسالت کے اعتبار سے واجب ہے نہ کہ انسان ہونے کی حیثیت سے۔ اگر یہ وصفِ رسالت آپ کی ذات میں ودیعت نہ کیا جاتا تو آپ کی اطاعت بھی واجب نہ کی جاتی جیسا کہ قبل از بعثت آپ کی اطاعت واجب نہ تھی بلکہ بعد از بعثت بھی اگر آپ کوئی ذاتی رائے ارشاد فرمائیں تو وہ بھی قانونِ شرعی کی رو سے واجب الاطاعت نہیں جس کا فرق احادیث میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے واضح فرما دیا ہے۔

اسی طرح آگے اولوالامر (خواہ وہ علماءِ ربانی ہوں یا حکامِ عادل) کی اطاعت بھی ذاتی حیثیت سے واجب نہیں کی گئی بلکہ وصف اولوالامری کی حیثیت سے یعنی تبلیغِ رسالت اور اوامر الٰہی کی نشر واشاعت کی حیثیت سے وہ واجب الاطاعت ہیں، اگر وہ اوامر الٰہی کی تبلیغ نہ کریں، محض ذاتی طور سے کچھ کہیں تو امت پر ہرگز واجب نہیں کہ ان کی ذات کے سامنے گردنِ اطاعت جھکائے۔

بہرحال آیتِ کریمہ نے بتلایا کہ اللہ کے سوا کوئی ہستی مطاع بالذات نہیں بلکہ بالوصف ہے۔ رسولؐ وصفِ رسالت کے سبب سے، علماء وصفِ تبلیغِ رسالت کے سبب سے اور حکام وصفِ تنفیذِ احکامِ رسالت کے سبب سے مطاعِ عالم بنتے ہیں، اسلئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول ہونے کی حیثیت سے واجب الاتباع ہیں نہ کہ انسان ہونے کی حیثیت سے (صلی اللہ علیہ وسلم)۔ اسی لئے اس جگہ اطیعوا کو دو جگہ لا گیا یعنی اطیعوا اللّٰہ والرسول نہ کہا گیا تاکہ یہ تکرارِ لفظ دلالت کرے کہ وجہ اطاعت دونوں جگہ جدا جدا ہے، یہی وجہ ہے کہ بعثت سے پہلے اگر کوئی شخص آپ کے احکام سے منھ موڑتا تو اس پر کفر وفسق عائد نہیں ہوسکتا تھا لیکن بعثت کے بعد جب کہ آپ کو منصبِ نبوت اور فرضِ تبلیغ سپرد کردیا گیا تو آپکی اطاعت سے منھ موڑنا صریح کفر اور ابدی عذاب قرار دیا گیا۔ کیونکہ تبلیغ کا حکم وصفِ رسالت کے بعد ہوتا ہے اور وصفِ رسالت ہی کی حیثیت سے آپ مطاع ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس وصفِ رسالت کا ظہور اسی نشأۃِ ثانیہ یعنی میلادِ معنوی یا میلادِ بعثت سے ہوتا ہے۔

پس یہ میلادِ ثانویہ ہی وہ وصف ہے جو آپ کو مخدوم ومطاع اور محبوبِ عالم ثابت کرتی ہے۔

پس اس میلاد کا ذکر تو آپ کے اتباع کا، آپ کے آوردہ احکام کا ذکر قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ میلاد ہی آپ کو مطاع اور صاحبِ احکام بناتی ہے، لیکن محض میلادِ جسمانی کا ذکر آپ کے اتباع یا آپ کے احکام کا ذکر نہیں ہوسکتا، کیونکہ میلادِ جسمانی آپ کو صرف ایک انسان ثابت کرتی ہے اور انسانی حیثیت سے آپ واجب الاطاعت ہی نہیں بلکہ صاحبِ احکام بھی نہیں، تو گویا محض ذکرِ میلادِ جسمانی پر قناعت کر لینا اگرچہ ثواب سے خالی نہو لیکن بلاشبہ ذکرِ احکامِ سنن نبوی اور ذکرِ اتباعِ نبوی سے جان چرانا ہے، اور ذکرِ میلادِ ثانی یا ذکرِ بعثت یقیناً ذکرِ احکام ہے اور ذکرِ احکام اتباعِ احکام پر خواہ مخواہ برانگیختہ کرتا ہے۔ پس یہ ذکرِ میلادِ روحانی ذکرِ تعلیم ہے، ذکرِ تزکیۂ نفس ہے، ذکرِ شمائل ہے، ذکرِ سنن ہے، ذکرِ موعظت ہے، ذکرِ عمل ہے، جس سے عالم کی اصلاح اور شائستگی وابستہ ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ ذکرِ میلادِ جسمانی ایک صورت ہے اور یہ ذکرِ میلادِ معنوی ایک روح اور حقیقت ہے، اور محض صورت پر قناعت کر لینا اگرچہ ثواب سے خالی نہ ہو لیکن ایک ایسا عمل ہے جس کے اندر کوئی شرعی روح نہیں۔ پس وہ چیز جس نے ام القریٰ (مکہ مکرمہ) کو دنیا کے ساری قریوں (بستیوں) پر فضیلت دی جس نے ام القریٰ کی صدائے باہنگام سے ہمالیہ کی چوٹیوں کو، بحر روم کے متموّج کناروں کو فارس کے پرُ فضا میدانوں کو اور مصر کی بری فضاء کو گونجا دیا، وہ یہی میلادِ روحانی تھی نہ کہ جسمانی، پھر اس میلادِ ثانوی ہی نے سلاطینِ دنیا کے درباروں میں زلزلے ڈالے، فرامینِ نبوت کو شاہی مسندوں پر شوکت کے ساتھ پہنچا دیا، مذاہب کے حلقوں میں ہل چل ڈالی اور اخلاق وملکات میں ایک زبردست انقلاب پیدا کر دیا۔ یقیناً اس سارے انقلاب میں میلادِ جسمانی کا کوئی حصہ نہ تھا، یہ صحیح ہے کہ میلادِ جسمانی کے دور میں قصر کسریٰ کے کنگرے گرے، رہبانیت کے زاوئے اور احباء کے علمی حلقے توحشِ انقلاب سے لرزنے لگے، مجوس کے آتش کدے ٹھنڈے پڑ گئے، میلادِ جسمانی سے قبل ارہاصات اور بعد میں غیر معمولی واقعات پیش آئے، لیکن سچ پوچھو تو یہ سارے اضطرابات ساری بے چینیاں اسی آئندہ انقلاب کی پیش بندیاں تھیں، جو اس نشأۃِ ثانیہ اور میلادِ معنوی سے ظہور پذیر ہونے والا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ میلادِ جسمانی کے بعد آپ کی عمر چالیس سال تک پہنچ گئی، لیکن اس چالیس سالہ دور میں نہ آپ کا کوئی مخالف تھا، نہ ایذارسانیوں کے سامان کئے گئے، نہ زہر دلوایا گیا، نہ سحر کرایا گیا، نہ راستوں میں کانٹے بچھائے گئے، نہ طائف کے کتے پیچھے لگائے گئے، نہ پتھر برسائے گئے، بلکہ اس چالیس سالہ دور میں تو آپ محبوبِ خلائق اور محمد الامین تھے۔ ما جربنا علیك كذبا کے مصداق تھے، کوئی بھی آپ کے بالمقابل آنا نہیں چاہتا تھا، ہر شخص اپنے مزعومہ خیالات واوہام میں آپ کی جانب سے آزاد اور بے فکر تھا، لیکن جبل ابی قبیس کی چوٹیوں سے پہلی ہی صداءِ تبلیغ اٹھی اور میلادِ معنوی کی پہلی ہی گھڑی سر پر آئی تھی کہ مخالفت وعداوت کی آگ بھڑک اٹھی، جو دوست تھے وہ دشمن ہو گئے اور جو اپنے تھے وہ بیگانے بن گئے۔

پس عالم میں جس چیز نے انقلاب پیدا کیا اور جس چیز نے مخلوقات کے مزعوماتِ باطلہ پر ایک کاری ضرب لگائی وہ یہی میلادِ ثانوی تھی، بناءً علیہ اس کا ذکر کرنا اُن تمام اسووں کا ذکر کرنا ہے جو شریعتِ اسلامیہ کے مقاصد ہیں، اور ذکرِ میلادِ جسمانی پر اور وہ بھی خود ساختہ صورت میں قناعت کر لینا ان تمام اسووں کو فراموش کر دینے کے مرادف ہے جن کا شریعت نے ارادہ کیا ہے۔ پس میلادِ اول براہِ راست شریعت ونبوت کے مقاصد میں نہیں، اور دوسری میلاد براہِ راست شرعی، ایک عظیم الشان مقصد ہے جس کے لئے یہ سارے عالم کا خیمہ بایں آب وتاب کھڑا کیا گیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ ذکرِ میلادِ جسمانی پر قناعت کر لینے والے اور ذکرِ میلادِ روحانی یعنی ذکرِ عبادات وسنن اور ذکرِ معاملات ودیانات وغیرہ سے گریز کرنے والے کام چوری کی تہمت سے متّہم ہیں، کیونکہ پہلے ذکر کے ساتھ کوئی عملی اسوہ وابستہ نہیں، وہاں اگر ذکر ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جمالِ بدنی اور حسی کمالات کا ہے، لیکن وہ نمونۂ عمل نہیں کہ ہم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ مبارک جیسا چہرہ بنالیں، اور آپ ہی کے حسن وجمال جیسا حسن وجمال بنالیں کہ یہ ہمارے قبضۂ قدرت ہی کی چیز نہیں، اس لئے ایسے ذکر پر اصرار کرنے والے جس میں کوئی عملی نمونہ اور اسوہ نہ ہو درحقیقت کام چوری کے مرتکب ہیں کہ خالی ذکرِ میلاد کی مجلس آرائی کر کے اور اوپر سے از خود واجب کردہ شیرینی سے کام ودہن کا کام بنا کر کھڑے ہو جائیں، آگے کرنا دھرنا کچھ نہیں۔

چنانچہ یہ ذکر بایں روشِ مروّجہ چونکہ نفس کے جذبات وخواہشات کے عین مطابق ہے اسلئے عوام اس کی طرف زیادہ جھکتے ہیں اور خاص مقاصد والے خواص بھی، لیکن ذکر میلادِ روحانی جو در حقیقت حضور پاک کے شرعی اعمال نماز، روزہ، حج، جہاد، تنظیم ملت، خلافت، سیاست، تربیت، تزکیہ، تعلیم، زہد، قناعت، تواضع للہ، سخاوت، شجاعت، تہجد، قیامِ لیل، فصلِ قضایا، تحمل مصائب، تبلیغ دین، اصلاحِ اقوام وملل وغیرہ کا ذکر ہے، اپنے اندر نمونۂ عمل اور اسوۂ حسنہ رکھتا ہے، جس سے ذکر کرنے والوں پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ بھی یہ اعمال بقدرِ ہمت وطاقت انجام دیں اور انہی کو زندگی کا حاصل اور نقد سمجھیں، اور ظاہر ہے کہ یہ کام محفل آرائی، روشنی اور شیرینی سے زیادہ مشکل ہے، اس لئے نہ عوام اس ذکر کی طرف راغب ہوتے ہیں نہ اصطلاحی خواص، بلکہ اسے ذکر ہی نہیں سمجھتے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ امت کا وہ سعی وعمل کا جذبہ جس کو قرآن نے ان میں پیدا کیا تھا اور حدیث نے اس کے طریقے تلقین کئے تھے، جس سے یہ امت طوفان کی طرح عالم میں بڑھی اور پھیلی، اس قسم کی رسوم میں گم ہو کر رہ گیا ہے، اور امت بے عملی اور اس کے بعد بدعملی کا شکار ہو کر رہ گئی۔

مجھے اس سے انکار نہیں کہ ان رسوم کے پابند حضرات میں بہت سے مخلص، نیک نیت اور نیک نہاد بھی ہیں، جو اِن اعمال کو حقیقتاً نیک نیتی اور غلبۂ محبت سے انجام دیتے ہیں، اس لئے ان کی اندرونی محبتِ نبوی کی قدر ان کے اخلاص کی عظمت بھی ہم دلوں میں محسوس کرتے ہیں، لیکن ان حضرات کو اس پر بھی دھیان رکھنا چاہئے کہ خالی محبت وعظمت اگر کافی ہوتی تو شرائع کی ضرورت نہ پڑتی، ہر انسان میں فطرۃً اللہ اور نیک بندوں کی محبت وعظمت موجود ہے، لیکن اظہارِ محبت وعظمت کے طریقوں میں وہ آزاد نہیں چھوڑے گئے بلکہ شریعتوں نے آکر اظہار وتعمیل کے ڈھنگ بتلائے، شرائع کا نزول ہی فی الحقیقت جذبات کے عملی پروگرام دینے کیلئے ہوا ہے، جذبات پیدا کرنے کے لئے نہیں ہوا ہے، وہ تو فطرۃً ہر انسان میں پیدا شدہ موجود ہیں۔

مثلاً محبت کسی قانون سے پیدا نہیں کی جاتی بلکہ پیدا شدہ محبت کا قانونی مصرف قانون کی رو سے بتلایا جاتا ہے، اس لئے ان حضرات کو جہاں حق تعالیٰ نے محبت وعظمت کے جذبات سے نوازا ہے وہاں ان کو اپنے ارادہ واختیار کی حد تک اس قانون اور قانونی پروگرام (یعنی شرعی طریقوں اور نبوی سنتوں) کو بھی تو اپنانا چاہئے، جو اس محبت وعظمت کے اظہار کے لئے آسمان سے وضع کر کے بھیجا گیا

ہے، تاکہ جہاں ان بندوں کی محبت وعظمت کا اظہار ہو وہاں ان کی متابعت اور فرماں برداری کا بھی اظہار ہو، جو محبت کی اصلی غرض وغایت اور اس سے مقصود ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق میں جو امت پر عائد ہوتے ہیں تین حقوق بنیادی ہیں، محبت، عظمت اور متابعت۔ اگر انسان عاشقِ رسول ہے مگر عظمت نہیں رکھتا تو وہ یقیناً اتلافِ حقوق کا مرتکب ہے۔ عظمت و بڑائی رکھتا ہے مگر محبت نہیں رکھتا تو وہ بھی حق تلف ہے، اور اگر محبت وعظمت رکھتا ہے مگر متابعت نہیں رکھتا تو وہ بھی حق تلف ہے۔ ادائے حقوق کی صورت اس کے سوا دوسری نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت وعظمت اور متابعت سے بیک وقت اس کا قلب وقالب منوّر ہو، اور اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ ذکرِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں وہ محض ذکرِ ولادتِ جسمانی پر قناعت کر کے نہ بیٹھ جائے بلکہ ذکرِ ولادتِ روحانی اس سے زیادہ کرے تاکہ طریقۂ نبوت کا عملی پروگرام اس کے سامنے ہمہ وقت گھومتا رہے، اس کا مطلب ذکرِ میلادِ جسمانی کرے تو اپنی طرف سے اختراعی قیود کو لازم نہ کرے، سادگی سے ذکرِ ولادت کیا جائے، یعنی صحیح اور مستند روایتیں پڑھ کر سنادی جائیں، جیسے ''نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب'' (۱) یا ایسے ہی اور مستند احادیث پر مشتمل رسالے جو اس بارہ میں کافی ہیں، سنے اور سنائے جائیں، موضوع روایتوں اور من گھڑت رسموں سے بچا جائے اور اس ذکرِ پاک کو رسم ورواج کی صورت نہ دی جائے کہ رسومِ شادی وغمی کی طرح جب اس کی مقررہ تاریخ آئی جو لوگوں نے طے کر رکھی ہے تو رواجی طور پر وہ جمع ہوگئے اور انھوں نے چند بندھی جڑی رسمیں ادا کرلیں اور بزعم خود سمجھ لیا کہ وہ حقِ محبت ادا کر چکے، بلکہ ان رسموں کی قید سے آزاد ہو کر حقیقی جذباتِ محبت وخلوص ہمہ وقت دل میں بھڑکائے رکھنے کی سعی کی جائے جو اتباعِ سنت اور پیرویٔ رسول کے بغیر ممکن نہیں۔

حق تعالیٰ ہم سب کو اس میلادِ ثانوی کی طرف بڑھنے اور اس سے متخلق ہونے کی توفیق دے۔

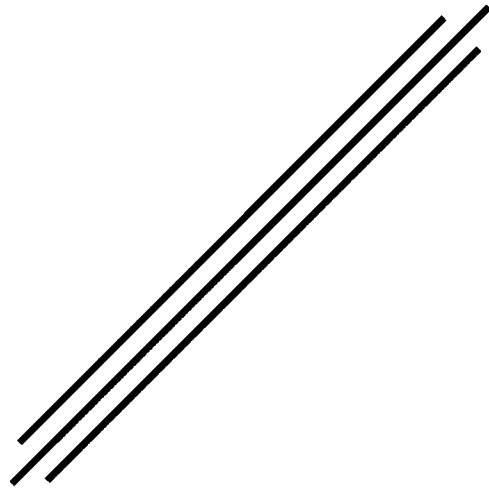
واللّٰہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم. ھٰذا غایتہ ماسنح لی فی الباب والی اللّٰہ المرجع والمآب۔

محمد طیب غفرلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند

(۱) یہ ایک کتاب کا نام ہے جس میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے حالاتِ مبارکہ پر مشتمل احادیث جمع فرمائیں اور آپ کے حالاتِ پاک کو ذکر کیا ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

مسئلۂ قضاوقدر پر ایک بصیرت افروز، تشفی بخش اور محققانہ کلام

اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰـہُ بِقَدَرٍ ٥

مسئلۂ تقدیر

مسئلہ قضاء وقدر پر ایک بصیرت افروز، تشفی بخش اور محققانہ کلام

افاضات

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمٹیڈ نئی دہلی 110002

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِO

مسئلۂ تقدیر

الحمد للّٰہ و کفٰی وسلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی.

اَمَّـا بَعْدُ: مسئلہ جبر واختیار یا مسئلۂ تقدیر مذاہبِ عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے جو مذہبی دنیا کے لئے ہمیشہ الجھنوں اور صدہا فکری مشکلات کا سبب بنتا رہا ہے۔ مگر نہ اس لئے کہ اس کے ذریعہ خدائے برحق کو قادرِ مطلق، مختارِ کل، ازلی العلم اور حکیم وعادل تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوندِ عالم کے موصوف بجمیع الکمالات ہونے میں جن میں یہ مذکورہ کمالات بھی شامل ہیں کوئی پیچیدگی نہیں۔ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو مجبور نہ ہو، علیم ہو لاعلم نہ ہو، مقدر ہو بے قدر اور بے اندازہ کوئی کام نہ فرمائے، قادر ہو عاجز نہ ہو، عادل ہو ظلم سے ملوث اور متّہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ پھر اس مسئلہ کی پیچیدگی اس بناء پر بھی ہے کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبورِ محض، بے اختیار، بے قدرت، لاعلم اور بے بس ہے۔ خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان، کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجگی اور بے بسی کے ہیں جس کے ہاتھ میں خود اپنی ہستی تک بھی نہ ہو وہ ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور ان پر قابو یافتہ کیا ہوسکتا ہے؟

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تنہا کمالاتِ خداوندی کے سبب سے ہے، نہ تنہا نقائصِ مخلوق کے سبب سے، کہ ان دونوں کے یہ دونوں احکام الگ الگ کھلے ہوئے ہیں جن میں کوئی ادنیٰ پیچیدگی نہیں۔

پیچیدگی درحقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی رابطہ اور باہمی نسبت سے پیدا ہوتی ہے کہ بندے کے نقائص کا خدا کے کمالات سے جوڑ کیسے لگے؟ بندے کی محتاجگی اور مجبوری خدائے حکیم کے غناء و اختیارِ مطلق سے مربوط کیسے ہو۔ اور خدائے برحق کے مختارِ مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبت سے بندے میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیفِ شرعی اور سلسلۂ مجازاۃ کی معقولیت بھی اپنی جگہ قائم رہے، اور خدائے عزاسمہٗ کی تنزیہہ وتقدیس بھی اپنی جگہ بے غبار

رہے۔ آیا خدا کی طرح بندے میں بھی اختیارِ مستقل مان کر جبر کی اس سے نفی کر دی جائے یا جبرِ محض مان کر اختیار کو اس سے منفی کر دیا جائے؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اس میں مان لئے جائیں؟ یا دونوں کی اس سے نفی کر دی جائے؟ کوئی بھی صورت اختیار کی جائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔

اگر بندے کو مستقل بالا اختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے، بارگاہِ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور ٹھہر جاتی ہے، اگر اسے اینٹ پتھر کی طرح مجبورِ محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیفِ شرعی اور سزا و جزاء کی حد تک جنابِ خداوندی میں ظلم عبث اور سفہ وغیرہ لازم آتا ہے۔ اگر اسے جبر و اختیار دونوں کا حامل مان لیا جائے تو بظاہر یہ اجتماعِ ضدین ہے جو سارے محالات کی جڑ ہے۔ اور اگر دونوں اس سے منفی کر دیئے جاویں تو یہ ارتفاعِ نقیضین ہے جو محال ہونے میں اس سے کچھ کم نہیں۔ غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جائے صدہا الجھنوں اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں۔ پس مسئلہ کا الجھاؤ نہ تنہا ذاتِ خداوندی کے لحاظ سے ہے نہ تنہا مخلوق کی ذاتِ اصلیت کے لحاظ سے ہے بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جھکتا گیا ہے اسی قدر اسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدفِ ملامت اور آماجگاہِ شکوک و شبہات بنتا رہا ہے۔

فرقہ جبریہ کا مذہب

جبریہ نے تو یہ کہہ کر جان چھڑا لی کہ خدا مختارِ مطلق اور بندہ مجبورِ محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین سے بچ کر تنزیہہ و تقدیسِ الٰہی کے میدان میں گویا سب سے بازی لے گئے۔ کیونکہ انہوں نے بندہ کے بارہ میں ایک کھلی ہوئی سمت اختیار کر لی جو اپنی متقابل سمت سے یہاں متصادم نہیں، یعنی نقص و عیب کی سمت جو مجبوی و بے بسی تھی اور بندے کے لئے ہر آئینہ سزاوار تھی اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کر لی جو اس کے شایانِ شان تھی یعنی اختیارِ مطلق اور قدرتِ کاملہ، جو بظاہر بہت ہی خوش آئینہ ہے۔

فرقہ قدریہ کا مذہب

قدریہ نے یہ کہہ کر پیچھا چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اختیاری افعال کی حد تک مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں، بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہی ہے۔ وہ بظاہر خدا کی تنزیہہ وتقدیس سے فارغ ہو گئے کہ بندہ کے برے بھلے کی کوئی ذمہ داری خدائے جل مجدہ' پر نہیں ڈالی اور اس کی شانِ عدل کو گویا بے غبار کر دیا، اور تکلیفِ شرعی اور سزا و جزاء گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ استوار ہو گئی۔ یعنی اس فرقہ نے نقیضین کے اجتماع وارتفاع سے بچ کر گویا ایک ایسی حد بندی کر دی کہ خدا اور بندہ کے اختیار کے دائرے اپنے اپنے منصب اور مقام کے لحاظ سے الگ الگ ہو گئے اور معاملہ یک رخ ہو گیا جس سے پیچیدگی ختم ہو گئی۔

فرقہ سوفسطائیہ کا مذہب

سوفسطائیہ نے یہ کہہ کر جان بچالی کہ اکوان واعیان کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں کہ ان میں سے کسی کے جبر واختیار کی بحث آئے۔ یہ عالم ہی کل کا کل فرضی وہمی اور خیالی ہے تا با ختیار و جبر چہ رسد؟ گویا بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں کہ اس کے جبر واختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالاتِ وجود کا ہر گوشہ صرف ذاتِ خداوندی کے ساتھ مختص ہے اور اس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام ونشان نہیں۔ لہٰذا یہ فرقہ بھی اپنے نزدیک آسانی سے ایک طرف جا کھڑا ہوا، اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک وشبہات کا حل اس طرح سے کیا کہ مرکزِ شکوک وشبہات ہی کو ختم کر دیا جس سے بحث والزام کی نوبت آتی۔

بہرحال خدا کے مختار اور منبع کمالات ہونے میں بھی کسی کو شک نہ تھا کہ مسئلہ میں پیچیدگی پیدا ہوتی۔ ادھر بندہ کی اصلیت اور جبلت کے اعتبار سے اس کے مجبور و بے بس اور منبع نقائص وشرور ہونے میں بھی کسی کو کلام نہ تھا کہ الجھن پیدا ہوتی۔ الجھن بندہ اور خدا کی صفات میں ربطِ نسبت قائم کر کے اس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں تھی، سوان فرقوں نے اس مقام ہی کو ترک کر دیا کہ متصادم پہلوؤں کو جوڑنے اور جمع کرنے کی مشکلات ان کے سر پڑتیں۔

سوفسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبریہ نے ذات مان کر اس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا اور قدریہ نے یہ صفات مان کر صفاتِ الٰہیہ کے ساتھ ان کے حقیقی ربط سے انکار کر دیا، بلکہ تقسیم جاری کر کے دونوں میں کھلی ہوئی علیحدگی کر دی۔

پس وہ پیچیدگی جو ان متصادم پہلوؤں کو ملانے اور ان کا درمیانی معتدل نقطہ دریافت کرنے میں پیش آتی ان میں سے کسی کے سر بھی نہ پڑی، کیونکہ مشکل نہ افراط میں نہ تفریط میں، مشکل صرف حدِ اعتدال قائم رکھنے میں ہے اور اسی کو انہوں نے برملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اسلئے وہ قعرِ دریا سے نکل کر ایک ایک کنارے جا کھڑے ہوئے جہاں نہ موجوں کے تھپیڑے تھے نہ طوفان کے تموّج۔

اہلِ سنت والجماعت اور مسئلہ تقدیر

لیکن سخت ترین مشکلات میں اهل السنة و الجماعة گھر گئے جو عینِ قعر میں شناوری کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے اور ساتھ ہی خدائے عزاسمہٗ کو مختارِ مطلق اور جبر سے کلیۃً بری بھی مانتے ہیں، ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم اور حد بندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص حد تک تو قدرت و اختیار بندہ میں ہو اور ماقی خدا میں۔ بلکہ خدا کو کلیۃً مختارِ مطلق بھی جانتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے منکر نہیں۔ گویا بندہ کو بیک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی، مگر اس درمیانی انداز سے کہ نہ اسے مختارِ مطلق جانتے ہیں نہ مجبورِ محض۔ یعنی اسے مختار مان کر زنجیرِ تقدیر سے پابستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہتے ہیں تو ساتھ ہی اس کے خدا کو ہر قسم کے ظلم و تعدی اور سفہ و عبث سے بری اور منزہ بھی جانتے ہیں، اور اگر بندہ کو مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیارِ مطلق میں رتی برابر کمی تسلیم نہیں کرتے۔

غرض اس مسئلہ کے ہر متضاد اور متصادم پہلو کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑنے کی فکر میں ہیں، حتی کہ وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے مرحلہ پر بھی اسی تضاد سامانی سے خالی نہیں رہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکورہ نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اسے رأس الایمان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف اس میں خوض کرنا اور گھر اجانا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر دونوں

کے لحاظ سے ایک ایسا پر پیچ راستہ اختیار کر رہے ہیں جس میں مختلف جہتوں سے متصادم اجزاء جمع ہیں اوراس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماعِ نقیضین کا بھی قائل ہے اور ارتفاعِ نقیضین کا بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت گویا دونوں پٹھوں پر ہاتھ دھرنا ہی درحقیقت ساری پیچیدگیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم کے تعارض وتناقض کا مواد فراہم کر لینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ انہوں نے اس لئے گوارا کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور سرسری طور پر دنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت اور گہری بنیادوں کو کھولنا چاہتے ہیں۔ وہ حادث اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ حکم بتلانا نہیں چاہتے بلکہ ان کا اصل ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کے ساتھ جوڑا جائے گا تو ضدین میں کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے درمیان میں حدفاصل قائم کر دینے سے درمیانی حکم بھی واضح نہیں ہوسکتا۔ ظاہر ہے کہ اگر بندہ کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائے گا تو بلاشبہ الوہیت کی جانب کمالِ محض نکلے گا اور عبدیت کی جانب نقصِ محض، اور اس میں نہ کوئی پیچیدگی ہے نہ اشکال کہ دو متضاد جانبوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی حصہ اس کیلئے تسلیم کر لینا ہے، لیکن یہ اکہرا حکم مسئلہ تقدیر کا موضوع نہیں۔ ہاں جب حادث وقدیم، واجب وممکن اور عبد ومعبود میں اس کمال ونقصان کے ربطِ باہمی کا رشتہ تلاش کیا جائے گا جس سے ان کا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی درمیانی اور مابینی نسبت نہ پیدا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ باریک نسبت اور اس نسبت کے معتدل حکم پر بحث کرنا ہی، ساری پیچیدگی اور فکری مشکلات کی جڑ ہے۔ مگر یہی حسن اتفاق سے مسئلۂ تقدیر کا موضوع بھی ہے۔ سو اہل سنت والجماعت نے تو بحث کا حقیقی نقطہ ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ لیکن جبریہ، قدریہ وغیرہ کہ اصل مرکزِ بحث سے دور جا پڑے، اور درحقیقت انہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع کو چھوا ہی نہیں۔ اسلئے نہ وہ مسئلہ کی تنقیح کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا حکم واشگاف کر سکے ہیں۔

مسئلہ جبر و اختیار

فرقہ جبریہ کا جادۂ اعتدال سے انحراف

مزید غور کیا جائے تو جبریہ اپنے اس افراط وتفریط اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ نفسِ مسئلہ کے اثبات وتحقیق ہی سے محروم رہ گئے بلکہ انکے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد مثل وجودِ صانع، توحیدِ باری، تخلیقِ عالم، تدبیرِ کائنات، ربوبیتِ خلائق حتیٰ کہ نفسِ وجودِ خلائق سب ہی کا کارخانہ درہم برہم ہوجاتا ہے۔ یعنی ان تمام خلائق کی نفی ہوکر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی ظلمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے۔ گویا ان فرقوں کے اصول پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اس میں تدبیر وتصرف اور وحدانیتِ حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ مثلاً جبریہ نے جب بندے سے اختیار وقدرت اور ارادہ ومشیت کی نفی کرکے اسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کرلیا اور اختیار وقدرت کلیۃً اس میں خدا کا مانا، گویا صفاتِ خالق کو سامنے رکھ کر صفاتِ عبد سے انکار کردیا تو قدرتی طور پر بندے سے سرزدشدہ افعال خود بندہ کے نہیں کہلائے جاسکیں گے بلکہ اُنہیں افعالِ حق کہنے کے سوا چارۂ کار نہ ہوگا خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعل ہو اور اس کے کسی بھی عضو سے سرزد ہو۔

چنانچہ سورج کی رفتار، چاند کی گردش، ہواؤں کی حرکت، پتھروں کی جنبش نیز تمام ان اشیاء کے افعال جو ذی ارادہ نہیں ہیں افعالِ حق ہی کہے جاتے ہیں اور انہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرتِ الٰہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس طرح جبکہ انسان بھی ان ہی اشیاء کی مانند بے اختیار اور مجبورِ محض ٹھہرا تو اس کے تمام حرکات وسکنات اور لاکھوں افعال بھی خود اس کے نہیں ہوں گے بلکہ حق تعالیٰ کے ہوں گے۔ گویا جو کچھ وہ کرے گا درحقیقت وہ نہیں کرے گا بلکہ خدا کرے گا۔ وہ جب دیکھے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ جب سنے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا سنے گا۔ وہ علیم نہیں بلکہ خدا علیم ہوگا۔ وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا۔ اور چونکہ یہ سب آثارِ وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو

درحقیقت وہ موجود نہیں بلکہ خدا موجود ہے۔

پس یہ ساری بحث درحقیقت وحدۃ الوجود اور کثرتِ موجودات کی نفی پر آ کر منتج ہو گی، جس کو بعض جہلاء صوفیاء کی اصطلاح میں ''ہمہ اوست'' کہتے ہیں۔ اس کا حاصل کثرتِ موجودات اور اعیانِ ثابت کا برملا انکار اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی اور وہمی کارخانہ باور کر لینا نکل آتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر بھی کالعدم اور معدوم ہی ہے جبکہ اس میں آثارِ وجود کا کوئی پتہ ونشان نہ ہو۔ یعنی موجود صرف ذاتِ واحد ہے اور کوئی نہیں۔

اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرۂ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع رہ جائے، جسے واجب الوجود کہتے ہیں، اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ ونشان ہی نہ رہے، بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے معدومِ محض ہو کر رہ جائے اور اگر وہ موجود بھی ہو تو فرضی اور وہمی کہلائے جس کے واقعی وجود اور آثارِ وجود کی کوئی صورت ہی نہ ہو۔ اس لئے اب قدرتی طور پر وجود کی نسبت سے صرف دو ہی نوعیں رہ جاتی ہیں ایک واجب الوجود اور ایک ممتنع الوجود (خواہ اس کا امتناع عقلی ہو یا عادی اور وقوعی) گویا ممکن کی نوع ہی درمیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجادِ خداوندی یا فیضانِ وجود، جسے تخلیق کہتے ہیں ممتنع اور محال پر تو ہو ہی نہیں سکتی کہ اس میں قبولِ وجود کی صلاحیت ہی نہیں، ممکن ہی پر ہو سکتی تھی وہ معنی ممتنع ہو گیا جس پر آثارِ وجود اور آثارِ زندگی ظاہر ہی نہیں ہو سکتے۔ تو اب ایجاد واقع کس پر ہو، اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے؟ نیز ایجاد کے بعد ابقاءِ خداوندی یعنی تدبیر وتصرف اور ربوبیت وغیرہ تمام وہ صفاتِ حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا، آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تجلیات دکھلائیں جبکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات وافعال کا محل ومورَد او مظہر بن سکے۔

پس ایجاد وابقاء کی تمام صفات معاذ اللہ معطل اور بے کار ثابت ہوئیں اور تعطل اگر عدم نہیں تو کالعدم ضرور ہے، یا بالفاظِ دیگر افعالِ باری کا عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفاتِ وجود کے آثار تھے جو ذاتِ حق سے منفی ہو گئے تو بلاشبہ وجودِ خداوندی ان کی نفی سے ناقص ٹھہرا اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہورِ صفات اور افعال سے کوری رہ گئی جن پر

معبودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقصِ صفات اور افعال کے ساتھ خدائی جمع نہیں ہوسکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔

غور کیجئے کہ جبریہ کو صفاتِ عبد (ارادہ واختیار وغیرہ) کے انکار نے کہاں لا کر چھوڑا، اگر انہوں نے بندہ کے اختیار وقدرت کا انکار کیا تھا تو انجام کار خدا کی صفات، افعالِ ایجاد، ترزیق اور قیومیت وتدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑا اور اس صورتِ حال سے وہ بادلِ ناخواستہ ہی سہی، مگر اپنی مرضی کے خلاف صفاتِ حق کو بے کار اور کالعدم کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یہ کس قدر حیرتناک نتیجہ ہے کہ جبریہ چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق ومخلوق کا باہمی رشتہ بتلا کر خالق کی تنزیہہ کے لئے اور آ اُترے خالق ومخلوق کے گویا صریح انکار پر۔ مخلوق تو یوں نہ رہی کہ صفتِ خلق اور فیضانِ وجود ہی ندارد ہوگیا اور خالق یوں نہ رہا کہ اس کا وجود ظہور ناقص ٹھہر گیا اور ناقص خدا ہو نہیں سکتا تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق بھی ندارد اور خالق بھی ندارد۔ **نعوذ باللہ من هذه الخرافات**۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابینی نسبت کے اطراف ہی کا وجود نہ رہا، نہ ممکن رہا جو وجود اور صفاتِ وجود قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے وجود اور کمالاتِ وجود بخشے، تو درمیانی نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان دو اطراف کے تابع تھی۔ اور جب خالق ومخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوئی تو کیفیتِ نسبتیہ اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہوسکتا ہے؟ پس اثباتِ مسئلہ کا یہ کس قدر عجیب وغریب اور انوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موضوع، نہ طرفین رہیں نہ نسبتِ طرفین، نہ حکم رہے نہ کیفیتِ حکم، اور پھر بھی جبریہ اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں کہ مسئلہ ثابت ہوگیا اور ہم اثباتِ تقدیر سے تنزیہہ خالق کا حق ادا کر چکے ہیں۔

بہر حال جبریہ کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل (جس میں انہوں نے صفاتِ خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مثبت صفات سے جو اس میں وجود آ جانے سے پیدا ہوتیں قطع نظر کر لی اور اس طرح مآل کار وہ صانع کی صفات وافعال سے بھی انکاری ہو گئے) کارخانۂ خلق وامر دونوں کا تعطل نکلتا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کا سارا عالم ابھی تک بدستور اپنے عدمِ سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور و وجود کی کوئی بود و نمود ہے ہی نہیں۔ پس نتیجہ پر پہنچ کر جبریہ اور سوفسطائیہ ایک

ہی مرحلہ پر آ گئے اور ثمرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کو ثابت کرنے (اور خالق ومخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے) اور آ گئے مسئلہ کے صریح انکار بلکہ دائرۂ وجود میں خالق ومخلوق دونوں کی نفی پر، اور اس لئے وہ خالق ومخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

فرقہ قدریہ کی غلط روش

ادھر قدریہ نے اس کا ٹھیک ٹھیک ردِعمل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں محض صفاتِ عبد کو سامنے رکھا اور صفاتِ معبود سے صرفِ نظر کر لیا۔ یعنی بندہ کے اختیار وقدرت، ارادہ ومشیت اور فعل وعمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بتلایا کہ اس میں خدا کے ارادہ وقدرت اور اختیار وفعل کو دخل ہی نہیں۔ حتیٰ کہ بعض غالی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی ان کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا، گویا بندہ کے استعمالِ اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت، نہ اختیار ہے نہ مشیت، حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ خبر۔ پس جبریہ نے تو مسئلہ تقدیر سے متعلقہ صفاتِ خالق ارادہ، علم، قدرت، اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندے کو ان سے کورا مان لیا تھا، اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستقلاً وابستہ کر کے خدا کو ان سے خالی مان لیا، غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدمِ محض اور تعطلِ خالص یا انکارِ مخلوق وخالق نکلتا ہے جو جبریہ کا انجام ہوا تھا۔

کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منٹ بھر میں سینکڑوں اچھے بُرے افعال اور حرکات وسکنات مختلف اندازوں سے کر گذرتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال وحرکات کی گنتی ناممکن ہے۔ پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس کی ذات اور ذاتی احوال پر مختتم ہو جاتے ہیں اور کچھ متعدی ہیں جن میں وہ دوسری اشیاءِ کائنات کو مفعول بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اشیاءِ عالم میں جو اس کے افعال کا مفعول بنتی ہیں یعنی اس کے زیرِ تسخیر وتصرف آتی ہیں زمین سے لے کر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات، حیوانات ہوں یا انسانات، عنصریات ہوں یا فلکیات، مادیات ہوں یا روحانیات، جسمانیات ہوں یا مجردات۔ غرض زمین کے ذروں سے لے کر آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر وتصرف کا جال پھیلا ہوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔

ظاہر ہے کہ سارے انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور بقول قدریہ انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا ہوتا ان پر اس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان کا علم ہی ہوتا ہے۔ یعنی انسان کو تو کم از کم ان کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا ہے کہ اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ پیدا نہ ہو چکیں۔

اس صورت میں اوّل تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ ان کے افعال کروڑوں گنا زیادہ ہیں، اور ان میں بھی انسان کہ جس کے افعال کا تعلق تمام اعیانِ کائنات سے ہے۔ پس خدا تو محض خالقِ اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالقِ افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے۔ اسلئے کوئی وجہ نہیں کہ انسانی مخلوقات خدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی سرحد سے بالکل خارج جس پر اس کا کوئی بس نہ ہو۔ بلکہ علم قدیم بھی نہ ہو تو یقیناً ان مخلوقاتِ انسانی کے بارے میں وہ جبر جو بندے کی طرف آتا خدا کی طرف لوٹ گیا کہ خدا تو اس کے بارے میں بے بس ہو، اور بندہ قادرِ مستقل اور مختارِ کل، تو بندہ تو خدائی سرحد میں جا کودا اور خدا بندگی کی بے بسی میں آ گیا۔ یعنی بندے کا زور تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ رہا اور اس حد پر اس کا ارادہ، قدرت، مشیت، اختیار وغیرہ سب بے کار اور معطل ہو گئے۔ یہی وہ تنزیہہ و تقدیسِ الٰہی ہے جسے لے کر قدریہ اٹھے اور مسئلہ تقدیر کے ذریعہ اسے حل کرنے کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کرنے لگیں تو قدریہ کا کیا منھ ہے وہ اسے شرک کہہ کر رَد کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکے گا کہ انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی حد تک چل سکتا ہے، آگے نہیں۔ تو میں عرض کروں گا کہ خدا کی خدائی ہی کب کامل رہی کہ بندے کی خدائی کو موردِ طعن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ بندے کے افعال کی حد تک۔

پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ بندے کے افعال کی حد تک مجبور ہے۔

قادرِ مطلق نہ وہ رہا نہ یہ رہا، کاموں کی بڑائی چھوٹائی کی بات تو الگ رہی نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی رہی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟

بہر حال قدریہ کے اصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود نکلیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائروں میں خالق اور خدا نکلے۔ یہی وہ تقسیم ہے جو قدریہ نے بہت دماغ سوزی کے ساتھ اس لئے کی کہ بندہ کے اچھے برے افعال کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی بری نسبت اس کی طرف نہ لوٹ سکے، خواہ خدائی باقی نہ رہے۔ نیز تکلیفِ شرعی اور مجازات کا کارخانہ درہم برہم نہ ہو۔ مگر انہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ درہم برہم کر جائیں گے جس کی خاطر ان مسائل میں معرکہ آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدریہ کے اصول پر بندہ میدانِ ترقی میں خدا سے بھی گو نے سبقت لے گیا اور خدا کو معاذ اللہ پسپا ہونا پڑا کیونکہ بندہ تو بزعم قدریہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام پر رہ کر بھی خود اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دکھلا سکا، گویا محدود تو لامحدودیت کی طرف چل نکلا، اور لامحدود محدود بن کر رہ گیا۔ معاذ اللہ و لاحول ولا قوۃ الا باللہ

حالانکہ ایک بلید سے بلید انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لامحدود ہو، لامحدود الذات ہو، لامحدود الصفات ہو اور لامحدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمت سے اس میں ذرا سی بھی تحدید آ جائے گویا اس حد بندی کے اندر تو وہ ہو، اور اس سے باہر وہ خود بھی نہ ہو، یا اس کی صفات نہ ہوں یا اس کے افعال نہ ہوں، غرض اس کی ذات وصفات اور افعال پر عدم کی حد لگ جائے کہ وہ اس حد سے باہر معدوم ہو، تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جسکے بعد اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

نتیجۂ بحث

پس قدریہ کی ان ہفوات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا ایک بھی نہ رہے صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جائے، اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی خدا رہ جائیں۔ مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق، کیونکہ پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے

صفات وافعال اوران کے واسطہ سے ذات کو عدم کی حد بندیوں نے گھیر لیا، اور ظاہر ہے کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ حد بندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حد پر اس کی ذات وصفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم ہے، اور جو عدموں میں گھرا ہوا ہو، اور محدود و مقید ہو، وہ حادث اور مخلوق ہوگا نہ کہ محدث اور قدیم۔

پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ میں آ گیا، اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا ہوا تھا اس کی مخلوقیت پہلے سے مسلم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے ماننی پڑے گی۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں، تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق بھی جسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کالعدم ہوگئی۔ اور اس سے بھی انکار لازم آ گیا ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آ جائے گا۔ کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوق ہونے کے تو اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہے، اور اس طرح ایک ہی شئے بیک دم مستقل بھی اور غیر مستقل محتاج بھی ہو، ظاہر ہے کہ یہ بداہۃً محال ہے۔ اس لئے یہ بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے۔ اس لئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے جو ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق نکلی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جب خدا نہیں (کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا) تو اس کی مخلوق بھی نہیں (کہ مخلوق ازخود ہو نہیں سکتی) اور خلاصہ یہ نکلا کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ موجد ہے نہ موجود، نہ حادث ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا ہوا ہے۔

غرض قدریہ کی نظری روش کا نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدریہ کے ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سارے خدا ہی خدا رہ جائیں، اور وہ بھی ان گنت ہوں، کیونکہ جب ان کے اصول پر بندہ بھی خدا ہی کی نوعیت کا نکلا جو افعال کو بلا اعانتِ خداوندی ازخود تخلیق کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جا سکتا ہے۔

پس اگر وہ خدا ہے جسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا بوجہ اس کی خالقیت کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خالقیتِ افعال کے۔ اس صورت میں مخلوق کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت

ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہستیٔ اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں، مخلوق ندارد ہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے بہائم، حیوانات ونباتات وغیرہ تو وہ نہ ہونے کی برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان تھا، یہ خود مقصودِ اصل نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالاتِ خداوندی کا جامع ظہور ہو سکتا تھا۔

دوسرے یہ اس محدود خدا کی مخلوق ہوگی جو انسانی مخلوقات کے بارے میں عاجز اور بے بس تھا، تو یہ اس کے افعال ہوں گے نہ کہ حقیقی اعیان جیسے انسان کے افعال اس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں کہہ سکتے تھے، اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت ہوتے ہیں: ایک خدا، اور ایک اس کے یہ اصطلاحی بندے۔

بہر حال جبکہ انسان خالقیت کے دائرے میں آ کر خدا ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ عالم کا معتد بہ حصہ سب کا سب خدا ثابت ہوا اور جہان میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے، کسی قابل ذکر مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اس لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوئے۔ بعض استدلالی نتائج کے طور پر ان کا خدا ہونا لازم آ گیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوئی تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہو گئی تھی، اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ محدود ومقید خدا ہوتا نہیں، تو حاصل پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق اور یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی کی نوبت ہی نہیں آئی۔

پس نتیجتاً قدریہ بھی وہیں آ کر ٹھہرے جہاں جبریہ اور سوفسطائیہ آ کر رکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ صفاتِ مخلوق کا انکار کر کے نفیٔ خالق تک پہنچے تھے جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آ گئی، اور قدریہ صفاتِ خالق کا انکار کر کے نفیٔ مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آ گئی اور نتیجہ میں تمام اہل بدع ایک ہی انجام پر آ کر تھمے۔ پس یہ تمام فرقے چلے تو تھے خالق ومخلوق کا رشتہ بتلانے اور حادث وقدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے ان دونوں کے صریح انکار پر، اس لئے وہ درمیانی نسبت

اور حکم نسبت کا سوال بدستور تشنۂ جواب رہ گیا جو مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع تھا۔ اور ان فرقوں میں سے کوئی بھی اسے حل نہ کر سکا۔

سوفسطائیہ کا لچر مذہب

رہا سوفسطائیہ کا مذہب، سو وہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اسے رَد بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شئے کی ذات کا انکار، اس کے وجود کا انکار، صفات کا انکار، ہر شئے کے افعال وخاصیات کا انکار وغیرہ وغیرہ۔ جس کی بناء کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے جس کی بنیاد کسی وجودی حاصل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدم، ضد اور نفی پر اسلئے ان کا مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردود ہے۔ وہ کسی مخلوق کا اختیار تو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثارِ وجود میں سے ہے خلافِ مشاہدہ ہے تو عین وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے مطابق کس طرح ہو جائے گی۔ اختیار جیسی نظری اور دقیق چیز جب کلیۃً معدوم ثابت نہیں ہو سکتی تو خود مخلوق جیسی ثقیل اور حسّی چیز کو معدومِ محض آخر کس طرح باور کر لیا جائے گا؟

غور کیا جائے تو یہ فرقہ بندہ کے وجود کا منکر نہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شانِ تخلیق اور فعلِ خلق یا خالقیت کا منکر ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی موجود نہیں یہ سب توہمات اور فرضیات ہیں، درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا کیونکہ پیدا کرنے کے معنی وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلقِ خداوندی واقع ہی نہیں ہوا، یعنی اللہ خالقِ عباد ہی نہیں۔ پس یہ قدریہ سے بھی چار قدم آگے نکلے کہ وہ تو اللہ کو صرف خالقِ افعالِ عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالقِ عباد بھی تسلیم نہیں کرتے۔

بلکہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھا جائے تو اندازہ ہوگا کہ یہ بلید فرقہ سرے سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے کیونکہ خدا کے وجود پر استدلال مخلوقات ہی سے ہو سکتا ہے۔ مصنوع کو دیکھ کر ہی صانع کی طرف طبائع کا التفات ہوتا ہے۔ اس لئے جگہ جگہ قرآن نے مخلوقات کی خلقت اور ان کے آثار واحوال میں تدبر وتفکر بتلایا ہے تا کہ ان کے خالق کے وجود پر استدلال کیا جا سکے۔ جب مخلوق ہی سرے سے ندارد ہے، کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجد تک آخر کس زینہ سے عروج کیا جائے

اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صانع ہے؟ جب کسی استدلالی شکل کے مقدمات ہی ندارد ہوں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائے گا؟ اور جب مصنوع نہیں صفتِ صناعی نہیں تو خود صناع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے؟ اور کون اسے پہچانے کہ وہ ہے جبکہ تکوین کے دائرے میں کوئی ہے ہی نہیں؟

نیز جس دلیل سے یہ سوفسطائیوں کی دنیا مخلوق کو وہمی اور فرضی کہہ سکتی ہے اسی دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی وہمی اور فرضی کہہ دے کہ یہ محض خیالات اور فرضیات کی نقشبندی ہے کہ خدا موجود ہے تو انہیں تردید کا کیا حق ہے اور کیا استدلالی قوت ہے کہ وہ اسے رَد کر سکیں۔ پس یہ فرقہ کائنات ہی کا منکر نہیں درحقیقت صفتِ تکوین وتخلیق کا منکر ہے اور نہ صرف صفتِ تکوین وتخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصلاً ذاتِ خالق کا بھی منکر نکلتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ سوفسطائیہ نے تو مخلوق کا اور اس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے بزعمِ خود مسئلۂ تقدیر کو ثابت کیا۔

جبریہ نے صفاتِ مخلوق کا انکار کر کے مسئلۂ جبر واختیار کا اثبات کیا اور قدریہ نے مخلوق وخالق کا رشتۂ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا، اور اس طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر بظاہر پروردگار کی تنزیہہ وتقدیس کا حق ادا کر دیا۔

مگر ان سب کا قدرِ مشترک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق ومخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ کر واجب وممکن کو الگ الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات کا اور ایک طرف نفی کا جس میں کوئی اشکال نہ تھا۔ یہ بحث جداگانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہے یا غلط اور ان کا منطقی انجام کیا ہے لیکن درمیانی پیچیدگی کچھ نہیں۔

اہل سنت والجماعت کا معتدل مسلک

مگر اہل سنت والجماعت نے (جو حقیقتاً اس شریعتِ حقہ کے اصلی مفسر اور شارح ہیں جو خالق مخلوق اور حادث وقدیم کا درمیانی رشتہ بتلانے اور اسے جوڑنے اور مضبوط کرنے کے لئے آئے ہیں) اس اکہری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ بھی اہل بدع کی طرح واجب وممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بعض کے الگ الگ احکام بتلا دینے پر قناعت کر لیتے اور اس درمیانی نسبت کو نہ

کھولتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعتِ حقہ کی تفسیر وتشریح اور توضیح وتلویح کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔اس لئے کسی پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ وار انہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بڑھایا اور اس درمیانی اور معتدل رشتہ کو واشگاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے اور درحقیقت مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع ہے۔انہوں نے نہ تو صفاتِ خالق کو ثابت کرتے وقت صفاتِ عبد کی نفی کی اور نہ صفاتِ عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفاتِ خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی ان کے سر پڑتی۔ بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر پھر تنزیہہِ حق کا حق ادا کیا ہے جو اہل بدع کے علی الرغم ان کے اخلاص للّٰہ اور اتباع انبیاء اللہ کا ثمرہ ہے جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہنچ گئے۔

بود مورے ہوسے داشت کہ درکعبہ رسد
دست بر پائے کبوتر زد وناگاہ رسد

مسئلۂ جبر واختیار کی حقیقی بنیاد مسئلۂ وجود وعدم پر ہے

ان حضرات کے معتدل مسلک اور خالق ومخلوق کے درمیانی نقطۂ اتصال کی توضیح کے سلسلہ میں میں جہاں تک اپنے فہمِ نارسا کی حد تک سمجھ سکا ہوں، اور دوسروں سے بھی بشرطِ انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلۂ جبر واختیار کی حقیقی بنیاد مسئلۂ وجود وعدم پر ہے۔اگر بندے کے وجود وعدم کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے، حدوث وقدم کا درمیانی رشتہ کھل جائے گا اور مسئلۂ جبر وقدر کی نوعیت خود بخود سامنے آجائے گی۔اور یہ نوعیت میرے خیال میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حسی اور مشاہدہ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی پیچیدگی نہیں۔

گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تامل سے حل ہو سکتا ہے، اور فہم سے اتنا قریب آسکتا ہے کہ آدمی اس پر بے تکلف ایمان لے آئے۔ کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے، جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات کا خالق اور معطیٔ وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں)

تو اس نے وجود کی اصل صرف ذات بابرکاتِ حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود آتا ہے کوئی مخلوق ازخود موجود نہیں ہو جاتی، اس مرحلہ پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہِ حق کا وجود خانہ زاد اور اصلی ہے، عطاءِ غیر اور مستعار نہیں، جو ممکن الزوال ہو۔ اسی لئے ذاتِ اقدس جل وعلا ازلی الوجود، ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا، لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں، عطاءِ حق اور مستعار ہے، ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود ماضی میں معدوم، اور لامحدود مستقبل میں فناء پذیر نہ ہوتا، بلکہ ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیونکہ وجود بالطبع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی باختیار و برضاءِ خود اپنا عدم نہیں چاہتا، نیز جبکہ بندے کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجگیٔ خالق کے ہیں تو بندے کا اپنی موجودگی کیلئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کسی چیز کی دلیل ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خود مالک نہیں اور وجود اس کا خود اپنا نہیں بلکہ اس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا، اور موجود سے نوازا، اور موجود کہلا دیا۔

پس خدا کی ذات تو موجودِ اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں، اور بندے کی ذات عارضی الوجود اور معدومِ اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظِ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں، خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود، اور یہ بندہ اپنی ذات سے ازخود معدوم، وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی، اور یہاں ذاتی وجود اور بالفاظِ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود اور یہ بندہ اپنی ذات سے ازخود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی، اور یہاں ذاتی وجود کو راستہ نہیں مل سکتا۔

بہرحال بندے کی اصلیت عدم ہے اور خدائے برحق کے یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر جب وجودِ حق کا نورانی پردہ پڑتا ہے تو وہ اس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اس میں بھی چمک دمک پیدا کر دیتا ہے اور بندہ موجود کہلانے لگتا ہے۔

بندہ کی صفات میں بھی عدم اصلی ہے اور وجود عارضی

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اس کی صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں ہر وجودی صفت کا عدم تو اصلی ہے اور وجود محض عارضی ہے، اصلی نہیں۔ مثلاً بندے میں علم اس کا نہیں بلکہ عدمِ علم اصل ہے جس کو وہ پیدائشی طور پر لے کر آتا ہے۔ بصر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جوں جوں اس کے صفاتی عدم پر خداوندکریم کی وجودی صفات کے پرتوے پڑتے رہتے ہیں ووں ووں یہ صفات کسوتِ وجود پہنتی رہتی ہیں، اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے، مگر اس طرح کہ اس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پسِ پردہ مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے وجود کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے۔

مثلاً اس کے سمع وبصر کے عدم پر جب خدائی سمع وبصر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بندہ بھی سمیع وبصیر کہلانے لگتا ہے، گو بالاصالت وہ اب بھی عدیم السمع اور عدیم البصر ہی ہے، پھر بھی نوعیت اس کے افعال کی بھی ہے کہ اس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے اور فعل کا وجود عارضی ہے۔ پس اس کے جونسے فعل کے عدم پر بھی فعلِ خداوندی کا وجودی پرتو پڑ جاتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہو کر اسے فاعل کہلانے لگتا ہے۔ غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات وصفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ از خود کہ اس کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود، بلکہ وجودِ خداوندی کے پرتوؤں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہو کر اسے ذاتاً وصفاتاً وافعالاً موجود کہلا دیتے ہیں۔

بشناس کہ کائنات در عدم اند — بل در عدم ایستادہ ثابت قدم اند
ایں کون معلق از خیال و وہم است — باقی ہمگی ظہور نورِ قدم اند

پس بندے کی ذات وصفات اور افعال کو خدا کی بے عیب ذات وصفات اور افعال سے وہی نسبت رہے گی جو در و دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے، یعنی روشن ہونا درحقیقت آفتاب کی صفت ونشان ہے کہ نور اس میں خود اپنا ہے نہ کہ در و دیوار کی، کہ ان میں روشنی خود ان کی نہیں اور وہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقی معنی میں روشن کہلائے جانے کے مستحق ہوں۔ پس در و دیوار اپنی ذات سے

غیر منور اور تاریک ہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیاضیوں سے اپنا نور در و دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در و دیوار بھی بطور نام نہاد روشن اور منور کہلانے لگتے ہیں جس میں ذاتی طور پر عدم النور ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آ جاتا ہے جو بعد چندے زائل ہو جاتا ہے۔

پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در و دیوار بھی لیکن اس لفظی اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی اور اشتراک نہیں پیدا ہو سکتا کہ آفتاب میں نور اصلی ہے اور در و دیوار میں عارضی، وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل، وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی۔ وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا۔ پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جائے، رہے گا آفتاب ہی کا، کہ جب وہ مشرق سے رخِ روشن سامنے کرے گا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء منور دکھلائی دینے لگیں گی اور جب مغرب میں رخِ زیبا کو چھپا لے گا اور اپنا نور سمیٹ لے گا تو سب چیزیں تاریک اور اندھیری نظر آنے لگیں گی۔ یعنی نور کا عطاء و سلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا، نہ کہ خود در و دیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندے کی اصلیت و جبلت میں عدم ہی عدم ہے، ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی، اور خدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے۔ پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں، اس غیر موجود یا معدوم بندے پر جب وجودِ الٰہی کی روشنی پڑے گی تو یہ موجود کہلایا جانے لگے گا۔ پس کہنے کو تو خدا بھی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے، وہ بھی سمیع و بصیر ہے اور یہ بھی، وہ بھی حیی و قائم ہے اور یہ بھی، وہ بھی علیم و خبیر ہے اور یہ بھی ہے، مگر بجز لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا معنویت کی یہاں کوئی ادنیٰ شرکت نہیں، وہاں ذات و صفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی۔ وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی، وہاں اصل ہے یہاں عکس، وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل، وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی، اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے یہاں پرایا، کہ جب چاہیں دیدیں اور جب چاہیں چھین لیں۔ پس عطاء و سلب کا فعل اُدھر سے ہے اور وجدان و حرمان کا انفعال اِدھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہو گیا کہ ذاتِ حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں اور ذاتِ عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی سمائی نہیں۔

کمالات وجود کے تابع اور نقائص وعیوب عدم کے تابع ہیں

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی نا قابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں اور نقائص وعیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصص ہیں۔ سمع، بصر، کلام، قدرت، حیات وغیرہ تمام کی تمام وجودی حقائق اور ہستی شنوا ہونا، بینا ہونا، بولتا ہونا، توانا ہونا، زندہ ہونا ہیں، اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے، جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے، جو منفی پہلو ہے۔ اس لئے یہ صفات وجودی ہوئیں، لیکن عدم السمع، عدم البصر، عدم الکلام، عدم القدرت، عدم الحیات وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شنوا نہ ہونا، بینا نہ ہونا، بولتا نہ ہونا، توانا نہ ہونا، زندہ نہ ہونا سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں۔ اسلئے وہ عدمی ہوئیں اور ظاہر ہے کہ شنوا، بینا اور بولتا وغیرہ ہونا ساری دنیا کے نزدیک کمال اور ہنر ہے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہرا پن، اندھا پن، گونگا پن، اپاہج پن، مردہ پن، وغیرہ کھلے ہوئے نقائص وعیوب ہیں جن سے لوگ اپنے بچاؤ کی کوشش کرتے ہیں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقتاً کمال نام وجود کا ہے اور نقصان نام عدم کا ہے کیونکہ سمع بصر وغیرہ پر جب وجود کی نسبت لگ گئی تو وہ کمال بن گئے اور جونہی ان پر عدم کی نسبت آ گئی جب ہی وہ عیب ہو گئے۔ تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصلی اور بنیادی کمال درحقیقت وجود ہے کہ جس پر اس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہو جاتا ہے اور نقصان وعیب یا شر درحقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی منسوب ہو جاتا ہے، اسے بھی عیب بنا دیتا ہے۔ بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہٗ۔

”ودر حقیقت ہر شرے وبدی کہ در عالم می باشد بہ سبب اختلاطِ عدم با وجود است۔ پس جمیع شرور مستند بعدم اند ونور وجود دافع آں شرور است“ (تفسیر عزیزی پارہ عم متعلق سورہ فلق ص ۲۹۶)

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اور عدم بندے کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں، تو دوسرے لفظوں میں اس کا صاف

مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان نہیں اور نقص وعیب بندے کا ذاتی ہے جس میں ذاتی کمال کا نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلۂ جبر واختیار پر غور کیجئے تو سب سے پہلے یہ واضح ہوگا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم الاختیار جس کا عرفی لقب جبر ہے ایک عدمی صفت اور منفی نقص وعیب ہے، اور ظاہر ہے کہ جب ہر کمال حصۂ وجود یا آثار ولوازمِ وجود میں سے ہے اور ہر نقص حصۂ عدم اور آثارِ عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہوگا وہاں اختیار ضرور ہوگا اور جہاں عدم ہوگا وہاں عدم الاختیار یعنی جبر ضرور ہوگا۔ پھر جتنا اور جیسا وجود ہوگا اتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہوگا۔

مخلوق بندہ موجود ہے یا معدوم

اس حقیقت کے پیشِ نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود ہے یا معدوم، سو اہل سنت تو بجائے خود رہے جبریہ اور قدریہ میں سے بھی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تخلیقِ الٰہی وجود آ گیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو جامع ترین موجودات اور خلق اللّٰہ اٰدم علیٰ صورتہ (۱) کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں آثار ولوازمِ وجود مثلاً سمع، بصر، قدرت واختیار، ارادہ ومشیت حیات وحرکت اور کلام وتکلم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ شئے اپنے آثار ولوازم سے جدا ہو کر پائی جائے، آگ ہو اور اس میں حرارت وروشنی نہ ہو، پانی ہو اور اس میں برودت وتبرید نہ ہو، آفتاب ہو اور اس میں نور وگرمی نہ ہو۔ حالانکہ ان اشیاء کو مان کر ذاتی لوازم سے انکار کر دینا درحقیقت ان کی ذوات ہی کا انکار کر دینا ہے۔ کیونکہ جب آگ میں حرارت وسوزش نہ ہو، پانی میں برودت وتبرید نہ ہو، اور آفتاب میں نور وحرارت نہ ہو تو اسے آگ، پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔

اسی طرح انسان موجود ہو اور جامع ترین وجود کے ساتھ موجود ہو، تو اس میں ارادہ ومشیت، اختیار وقدرت اور علم وحیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو نہ

(۱) اللہ نے آدمی کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے، یعنی اپنے کمالات وایجاد اور تصرف وتسخیر اور مشیت وقدرت عطا فرمائی ہے۔

حس وحرکت ہو، نہ علم ہو، نہ قدرت ہو یعنی وجود ہی نہ ہو، انسان کہنا یا تو دیوانگی ہوگا یا محض فرض وتوہم، گویا موجود انسان سے ان صفاتِ وجود کی نفی کر دینا درحقیقت خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔

انسان کا وجود ہی اس کے با اختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل

اس سے واضح ہوا کہ انسان کا وجود ہو جانا ہی اس کے با اختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سنت بلکہ قدریہ اور جبریہ کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ بندے کے وجود سے ہاتھ اٹھانا پڑے گا۔

بہرحال بندہ کے نفسِ وجود سے تو اس کے نفسِ اختیار کا ثبوت ملا، اب اس کی نوعیتِ وجود پر غور کیجئے تو اس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائے گی۔ سو کون نہیں جانتا کہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں کہ اس کے وجود پر کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لامحدود اور لا انتہاء ہو۔ کیونکہ اس کی ذات کو لو تو اوّل تو وہ معدوم الاصل تھا اس کی اصلیت ہی عدم تھی نہ کہ وجود، اگر اس کی اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود ماضی میں معدوم نہ رہتا، بلکہ موجود ہوتا اور جب ازل سے وہ موجود ہی ہوتا تو اسے وجود دیئے جانے اور پیدا کئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی۔

پس اس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح ہے کہ اس کی ماضی یا اس کے ازل پر عدم کی قید اور حد لگی ہوئی ہے جس سے ماضی میں اس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم دوست اور فنا پذیر نظر آتا ہے۔ اگر جانب مستقبل میں اس کا وجود ضروری ہوتا تو وہ کبھی بھی نہ مٹ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اس کے ممکن الزوال ہونے کی کوئی صورت نہ ہوتی، حالانکہ اس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس کی کھلی علامت ہے کہ اس کا وجود برقرار رہنا ضروری نہیں۔

پس جیسے وہ جانبِ ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانبِ مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے معلوم ہوا کہ اس کے مستقبل یا ابد پر بھی عدم ہی کی حد بندی قائم ہے۔ پھر یہ حالیہ وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا محور بنا رہتا ہے جس سے اس میں ہر آن فناء وبقاء کی کشمکش رہتی ہے تو

اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی عدم آمیز ہے۔غرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی حال اور مستقبل سب ہی میں اس پر عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے لو، تو وہ ایک خاص حدود ڈھائی گز میں تو ہے اور اس سے باہر نہیں۔ یہ نہیں کہ وہ ہر مکان ولا مکان میں موجود ہے، جس سے اس پر مکان میں بھی عدم کی حد بندی واضح ہے۔ پھر اسے جہاتِ مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر وہ مشرق میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں، یعنی اس سمت میں اس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے تو سمت مشرق نہیں اور معدوم ہے جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں، اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں۔فوق پر ہے تو تحت میں نہیں، تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ جہات بھی بدلتی رہتی ہیں آج اس سمت میں ہے تو کل کو اس میں نہیں، اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے بھی اس میں ہر سمت پر عدم کی حد بندی قائم ہے۔

پھر اس کے عین جو ہرِ ذات کو لو تو ظاہر ہے کہ وہ ذاتِ خداوندی یا اور اتر کر ذواتِ ملائکہ یا اور نازل ہو کر ارواحِ مجردہ کے وجود کی طرح اس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیرپا ہو، اور اس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو، بلکہ ہر اس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں پیوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو، یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علیٰ شرف الزوال رہتا ہے جس سے اس کی عدم نمائی اور وجود طلبی ظاہر ہے، گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزوروں کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چل بستا ہے۔اس سے واضح ہے کہ فقط زمان ومکان اور جہات وسمات ہی میں اس مخلوق پر عدم کی حد بندیاں قائم نہیں بلکہ عین ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوکی پر بیٹھا ہوا ہے۔

بہر حال اس کی ذات زمان ومکان، سمات وجہات اور خود اپنے جوہر کے لحاظ سے ہر چہار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہوا ہے۔

پھر ذات ہی نہیں، یہی حال اس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہیں۔مثلاً اس کا علم ہزار دو ہزار، دس ہزار اشیاء واسماء پر حاوی ہوگا لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیاء واسماء کے ساتھ اس کا عدم العلم یعنی جہل وابستہ ہوگا جس سے اس کی صفتِ علم بھی عدم سے محدود ثابت ہوئی۔اسی طرح سمع وبصر کے دائرے میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی آوازیں اور

صورتیں سن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم السمع اور عدم البصر کی حدود آ جاتی ہیں اور سمع وبصر پر بھی عدم کی حد بندی ثابت ہوتی ہے۔

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق بندہ کی ذات وصفات، زمان ومکان، کیف وکم، سمت وجہت اور نسبت واضافت سب ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے ہوئے کھڑا ہے اور بیچ میں ذرا سی جھٹ مٹی نمود اور وہ بھی بے بود وجود کی قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر وہ موجود مطلق ہوتا گویا اس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی، یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

بندہ کا وجود اپنا ذاتی نہیں

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہو گیا کہ اول تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں، ورنہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی ومستقبل اور ازل وابد میں از خود اپنی ذات وصفات کیلئے عدم کیوں گوارا کرتا، کیونکہ وجود بالطبع مرغوب ومطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ ومبغوض ہے، اسی لئے عدمی آثار یعنی عدمِ صحت، عدمِ قوت، عدمِ علم، عدمِ بشاشت، عدمِ حیات، عدمِ توسل اور روحانیات میں عدمِ ایمان، عدمِ صدق، عدمِ حیا، عدمِ غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی القاب، مرض، ضعف، جہالت، انقباض، موت، وسائلِ زندگی کا فقدان، کفر وبے ایمانی، جھوٹ، بے حیائی، بے غیرتی ہیں، مخلوق کوسوں بھاگتی ہے۔ اور ان کی وجودی حقائق صحت، قوت، علم، بشاشت، زندگی، وسائلِ زندگی اور ایمانداری، سچائی، حیاداری، غیرت وصحبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے، اس حب وبغض کا معیار وجود وعدم کے سوا کیا ہے، کہ جب ان پر عدم لگ گیا تو بغض پیدا ہو گیا اور جب وجود کی نسبت آ گئی تو شوق ورغبت پیدا ہو گئی، جس سے واضح ہے کہ وجود بالطبع محبوب ومطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ ومبغوض ہے۔ اندریں صورت اگر بندہ وجود کا مالک ہوتا تو وہ لامحدود، باقی اور غیر متناہی مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارا کرتا؟ جو اس کی کھلی دلیل ہے کہ اس بندہ کا

وجود اپنا نہیں محض عطائے حق ہے جو برائے اس خاکدانِ سفلی میں ڈال دیا گیا ہے۔ پس بندہ محدود الوجود اور عارضی الوجود کہلائے گا، واجب الوجود نہیں، موجود معتد ہوگا، وجودِ مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عز اسمہٗ کے وجود کی ایک ہلکی سی بارش نے وجود کی کچھ نمود بے بود بخش دی جس سے وہ موجود بھی کہلانے لگا لیکن اس کے عدمِ اصلی کے شوائب اس ضعیف سے وجود سے کلیۃً مضمحل نہیں ہوئے یعنی وجود کی چادر نے اس کے عدمِ اصلی کو صرف مستور اور مخفی کر دیا لیکن عدم اور آثارِ عدم کو کلیۃً زائل نہیں کیا، اسی لئے اس کی ذات وصفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم رلا ملا پایا جاتا ہے، جس نے چہار طرف سے اس کے عارضی وجود کو گھیر بھی رکھا ہے اور خود اس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لا سکتے ہیں کہ اس مخلوق کی حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود وعدم کا ایک مخلوط مرقع ہے، نہ وجودِ محض ہے ورنہ خدائی کی حدود آ جائیں، نہ عدمِ محض ہے ورنہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شئے نہ رہے، کہ اس کے بارہ میں کسی تصور وتصدیق کا دروازہ کھلے۔ پس ''وہ ہو'' اور ''خدا بھی نہ ہو''، اور ''نہ ہو مگر قابل ذکر ہو''، یہ شان صرف اسی مخلوق کی ہوسکتی ہے جو وجود وعدم کا مجموعہ ہے۔ مگر یہ بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حصہ تو قلیل وعلیل ہو، اور عدم کا حصہ عریض وطویل۔ غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجودِ مطلق نہیں، دوسرے یہ کہ اس کا عارضی وجود ضعیف اور کمزور ہے اور عدمِ اصلی کثیر اور غالب، تیسرے یہ کہ بیک وقت وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی، یعنی معدوم الاصل ہے اور موجود الوقت۔

بندہ کا وجود عطاءِ حق ہے

اب غور کیجئے کہ جب اختیار آثارِ وجود میں سے ہے جو حصہ موجود ہے تو جو انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوئی ہے وہی اس کی نوعیت بھی ہونی چاہئے۔ سو ظاہر ہے کہ اول تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطاءِ حق ہے تو صاف واضح ہے کہ اختیار بھی اس کا اپنا نہیں بلکہ عطاءِ حق ہوگا جو اس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز جبکہ یہ بھی واضح ہوگیا کہ بندہ موجودِ مطلق نہیں جو شوائبِ عدم سے خالی ہو تو یہ بھی کھل گیا کہ وہ مختارِ مطلق بھی نہیں ہوسکتا، کہ اس کے اختیار پر عدم الاختیار کی حد بندیاں

لگی ہوئی نہ ہوں۔ یعنی اس کا اختیار خدا جیسا اختیار نہیں ہوسکتا کہ وہ جو چاہے کر گذرے اور جس قسم کے چاہے افعال اس اختیار سے معرضِ وجود میں لائے، کسی سمت سے بھی اس پر جبر داخل نہیں ہوسکتا اور کوئی شئے نہیں کہ اس پر اس کا اختیار اور زور نہ چلے۔

پس وہ فاعل بالاختیار ہے جو اشیاء کو وجود بخشتا ہے اور اپنے مفعولات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے، لیکن انسان چونکہ موجود مقید ہے اس لئے وہ مختارِ مقید اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اس کا ہر چاہا پورا نہیں ہوسکتا، کیونکہ مقید ہونے کے معنی واضح ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ مختار ہے اور اس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اسکے وجود کے ہر چہار طرف عدم کی حدیں قائم ہیں اسی طرح اس کے اختیار کے اردگرد بھی عدم الاختیار یعنی جبر کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار وقدرت رکھتا ہے کہ کتاب اٹھالے، چارپائی اٹھالے، من دو من کا بوجھ بھی اٹھالے، لیکن یہ اس کا اختیار وقدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پر اٹھالے، یا اپنے ارادہ واختیار سے عناصر بنالے، یا موالید کی ایجاد کردے، یا اشیاء میں خاصیات پیدا کردے یا بلا وسائلِ عادیہ کوئی کام منصۂ شہود پر لے آئے، یا مثلاً اسے اختیار وقدرت ہے کہ ایک پیر اٹھالے اور کھڑا رہے لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا پیر بھی اٹھالے اور کھڑا رہے۔

غرض اس کا فعل پیدا شدہ اشیاء میں صرف جوڑ توڑ، ترکیب وتحلیل اور وصل وفصل تک محدود ہے اور وہ بھی ان قویٰ سے جو اس کے اندر خود اس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً۔ پس نہ فعل کی قوتیں اپنے اندر اس کی ایجاد ہے نہ مفعولات ہی اس کی ایجاد ہیں، یعنی نہ مبائی فعل کو اس نے وجود دیا، نہ آثارِ فعل اس کی ایجاد سے موجود ہوتے ہیں، صرف فعل اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی اس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ مقید ہے۔ خود اس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس کے خالق کا عطا کردہ ہے اور یہ ضعیف اختیار بھی بواسطہ آلات ہے جو مخلوقِ خداوندی ہیں۔ اس لئے نہ وہ مختارِ مطلق ہے نہ فاعلِ مطلق، کیونکہ وہ موجودِ مطلق نہیں۔

پس قدرت ہو یا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم واطلاق کی قبا اس کے وجود پر منطبق نہیں ہوتی۔ اسی لئے نہ اس کی شان یَفْعَلُ مَایَشَآءُ ہے نہ یَحْکُمُ مَایُرِیْدُ ہے اور نہ یَخْلُقُ مَایَشَآءُ وَیَخْتَارُ ہے۔

جبریہ کے مذہب پر اشکال

پھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود وعدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلاشبہ اس کی ترکیب اختیار وجبر سے بھی ناگزیر ہے۔ پس جیسے وہ وجودِ محض نہیں ایسے ہی وہ مختارِ محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدمِ محض نہیں ایسے ہی وہ مجبورِ محض بھی نہیں۔ پس جبریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار وارادہ کا نشان ہی نہیں، اور وہ اینٹ پتھر کی طرح مجبورِ محض ہے، درحقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشان نہیں، وہ معدومِ محض ہے۔ حالانکہ یہ چیز خلافِ واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق کہہ کر موجود مان چکے ہیں۔ پھر بھی اس کی صفت، ارادہ واختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود مان کر اُس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اس کی برودت سے انکار کر دیا جائے۔ پس ان کا بندہ کو موجود کہہ کر مختار نہ ماننا جبکہ اختیار آثار وخواصِ وجود میں سے ہے دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا، یا تو وہ اختیارِ عبد کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہہ کر اسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب یھلك.

قدریہ کے مسلک کی خامی

اسی طرح قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور وہ خدا کی طرح مختارِ محض ہے، درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثارِ عدم کا نشان نہیں اور وہ موجودِ مطلق ہے، گویا غیر مخلوق ہے۔ حالانکہ یہ چیز خلافِ واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات وصفات سمیت کم عدم میں مخفی تھا خدا کے وجود دینے سے موجود ہوا ہے، یعنی موجودگی سے پہلے معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قابل عدم ہے، نیز بحالت موجودگی آئے دن کے تغیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے شوائب مٹ نہیں گئے ہیں سو ایسے عدم نما وجود کو موجودِ مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو، اس لئے اسے ایسا مختارِ محض کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں جبر کا نشان نہ ہو۔

بندہ جبر واختیار کا مجموعہ ہے

بہرحال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیارِ مطلق ہے نہ جبر مطلق، بلکہ ایک بین بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کے ساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اسی طرح بندے کے وجود و عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ دونوں میں اس کے ارادہ واختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازال میں معدوم تھا تو اسے اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالآباد تک موجود رہے تو اسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جائے گا اپنے اختیار سے۔

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے   اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے

غرض اُسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو واپس دینے پر مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ واختیار کی بھی ہے جو اس کے وجودی اوصاف میں سے ہے، ہونے میں اس کو عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے، جیسے وہ بلا اختیارِ خود موجود ہے ایسے ہی بلا ارادۂ خود وہ با اختیار بھی ہے، بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ موجود ہو اور با اختیار نہ ہو۔ جیسے وجود اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار بن جائے چاہے مجبور بلکہ اسے تا بحدِ موجودگی مختار ہی رہنا پڑے گا۔ پس جیسے اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطرار سے کرنے پر مجبور ہیں، مختار بن کر نہیں کر سکتے ورنہ ان میں اضطرار کی پیدائش لغو ہو جائے، ایسے ہی اپنے تمام اختیاری افعال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے، مسلوب الاختیار یا مضطر بن کر نہیں رہ سکتا ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیار) کی پیدائش اس میں لغو ہو جائے اور اس کی رعشہ کی حریت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا چلنا پھرنا، اٹھنا بیٹھنا وغیرہ میں کوئی فرق باقی نہ رہے، بلکہ اختیاری غیر اختیاری کی تقسیم ہی لغو اور دنیا سے نیست و نابود ہو جائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروفِ عام اور معلومِ خواص و عوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔

پس جیسے یہ بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدومِ

محض بھی ہو جائے ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کی وجہ سے مجبور ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کرسکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی، ورنہ یہ بھی اجتماعِ نقیضین ہوگا جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبریہ کا یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی فعل بھی اپنے ارادے واختیار سے نہیں کرسکتا، گویا فاعل ہی نہیں بایں معنی تو صحیح ہے کہ وہ مختار ہونے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبرِ محض سے کام کرنے لگے، سو اس جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ مؤکد طریق پر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کرسکتا، لیکن بایں معنی غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل بااعتبار ہی نہیں، کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اس کے معنی مجبور فی الاختیار کے ہیں مسلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی رو سے قدریہ کا یہ کہنا کہ وہ محض مختارِ عمل ہی نہیں بلکہ خالقِ عمل بھی ہے، اس لئے غلط ہے کہ جس بندے کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بذاتِ خود کسی شئے کو پیدا کرنے اور وجود دینے کے قابل کب ہوسکتا ہے کہ اسے خالقِ افعال کہا جائے؟ کیونکہ خلق کے معنی وجود دینے کے ہیں، اور وجود یا تو وہ براست وجود کے خزانہ سے عطاء کرتا تو وجود کا خزانہ اس کے ہاتھ میں نہیں، اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جب کہ خود اس کا وجود عطاءِ حق اور مستعار ہے جو اس کے بس میں بھی نہیں اور یا پھر اختیار کی قوت سے خزانۂ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت ہونے کے اس کی چیز نہیں۔

پس جب کہ یہ بندہ نہ خود خزانۂ وجود ہے نہ خزانۂ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے، تو کون عقلمند یہ تسلیم کرلے گا کہ یہ بندہ کسی شئے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو، خود وجود دے سکتا ہے اور خلقِ الٰہی سے بے نیاز ہو کر از خود کسی شئے کی تخلیق کرسکتا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالایجاد نہیں کہلایا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلایا جاسکے گا اور وہ بھی بااختیار ضعیف وغیر مستقل، الاّ یہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہہ دیا جائے جس طرح مجازاً اسے علیم وحکیم اور رحیم وکریم کہہ دیا جاتا ہے مگر اس کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہوتے کہ اس پر کسی کی رحیمی وکریمی اور علیمی وحکیمی کا سایہ اور پرتو پڑ گیا ہے جس سے اس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق

مجازاً صادق آنے لگا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیقِ اشیاء اختیارِ مطلق سے ہو سکتی ہے جس میں جبر وضعف کا نشان نہ ہو، اور یہ شان صرف خلقِ خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی اسی کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، نہ کہ اختیارِ ناقص یا اختیارِ مخلوط سے جس پر جبر اور عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی ہوں، اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر طرف سے چھایا ہوا ہے۔

بہر حال بندہ کا مجبور فی الاختیار ہونا نہ اسے معدوم الاختیار اور عدیم الفعل ثابت کر سکتا ہے جو جبر یہ کا دعویٰ ہے کیوں کہ اس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور نہ اسے مختارِ مستقل اور خالق الفعل ثابت کر سکتا ہے جو قدریہ کا دعویٰ ہے، کیونکہ اس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے، خانہ زاد نہیں کہ اس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جا سکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالاتِ وجود باہم لازم ملازم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہ جمع ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں ہے، یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالاتِ وجود بھی ساتھ آتے ہیں، اس سے جدا نہیں ہوتے، اور جاتا ہے تو بھی اس کے ساتھ چلے جاتے ہیں، جانے میں بھی اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہوگا تو روشنی اور حرارت بھی اس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب وہ غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اوصافِ وجود، وجود کے تابع ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو اور آثارِ وجود جلوہ گر ہوں، یا آثارِ وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اس کی نورانیت دنیا بھر میں حرکت کر جائے۔ پس ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اس کا ارادہ و اختیار مستقلاً خود بخود حرکت میں آ کر افعال کو نمایاں کرنے لگے؟ کیونکہ ارادہ واختیار کے ڈھانچے میں درحقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے، وجود سے الگ ہو کر ارادہ و اختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

بندہ اپنی حرکت و سکون میں مختارِ مطلق نہیں

ہاں پھر جو نسبت بندے کے ارادہ و اختیار کو اس کے عارضی وجود سے ہے بجنسہٖ وہی نسبت بندہ

کے اس عارضی وجود کو خدا کے اصلی وجود سے ہے، کیوں کہ یہ ارادہ واختیار اسی عارضی وجود کے آثار میں سے ہے از خود کوئی چیز نہیں، فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس کے آثار بلا ارادہ خود محض اس کے طلوع سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ فاعل بالاختیار نہیں، صرف علت ہے، اور خدا سے اس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں فاعل بالاختیار ہے۔ گویا سورج کے آثار (روشنی وحرارت) کا ظہور وخفاء خود سورج کے طلوع وغروب سے متعلق ہے اور وجودِ خداوندی کے آثار کا ظہور وخفاء اس کی ذات کے بجائے اس کے ارادہ واختیار اور اس کی ازلی توجہ وعنایت سے متعلق ہے، لیکن بہرحال جب بھی اس کی ازلی عنایت سے مخلوقات دائرۂ وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جائے تو بلا شبہ وہ خدا سے الگ ہو کر نہیں ہوسکتا۔ اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی ہر حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجودِ اصلی کی ہر حرکت کے، ورنہ اگر یہ عارضی اور تابعِ محض وجود جو وجودِ خداوندی کا محض ایک ظل اور سایہ ہے خود بخود متحرک ہونے لگے، گویا دھوپ بغیر آفتاب کی حرکت کے خود بخود متحرک ہو جائے تو اسے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی اور لغو ہو جائے گا۔

پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ واختیار اپنی حرکت وسکون میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت وسکون کے تابع ہے، اس دلیل سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت وسکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی حرکت کے، اور وہ حرکت اسکے ارادہ واختیار کی ہے، تو منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکات وسکنات تابع ہیں اللہ کے ارادہ واختیار کی حرکت کے، پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئیگی جو موجودِ اصلی کی صفت حرکت کرے گی۔ اس کی سمع وبصر، اسکی سمع وبصر سے، اسکی مشیت وقدرت اسکی مشیت وقدرت سے، اسکی حیات اس کی حیات سے۔

پس بندہ کے ارادے کے حرکت میں آنے کی اسکے سوا کوئی صورت نہیں کہ ارادۂ خداوندی حرکت میں آئے، یعنی وجودِ اصلی متحرک ہو، تو اس سے وجودِ ظلی متحرک ہو، اور وہ متحرک ہو تو بندے کے تمام قویٰ حرکت میں آکر اپنے اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں، گویا پہلے آفتاب کا ذاتی نور حرکت کرے گا جو بلاتشبیہ بمنزلہ وجودِ حق کے ہے اور اس سے دھوپوں کی وہ تقطیعات حرکت کریں گی جو روشندانوں، آڑ اور پردوں سے ہو کر گذر رہی ہیں، جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر ان کی پیروی میں مختلف چاندنے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانوں کو روشن کریں گی جو بمنزلہ افعالِ

مخلوقات کے ہیں۔ پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاندنا بغیر دھوپ کے اور دھوپ بغیر آفتاب کی نورانی کرنوں کے بالاستقلال حرکت میں آجائے۔

پس ایسے ہی کون دانشمند کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجودِ ظلی کے اور اس کا وجودِ ظلی بغیر اس کے خالق کے وجودِ اصلی کے حرکت میں آجائے۔ اس لئے قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق تعالیٰ کے وجود و ایجادِ اصلی سے بے نیاز ہے، یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا بھی اپنے وجود میں مستقل اور محیط الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر، بے تعلق اور بے قدرت ہے، جو اس کی شانِ صمدیت کے سرتا سر خلاف ہے، اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجودِ مطلق ہے جو اللہ کے وجودِ مطلق کی شانِ احدیت کے منافی ہے۔

پس قدریہ خلقِ افعال کے نظریہ سے ایک طرف صمدیت کے منکر ہیں اور ایک طرف حدیث کے، گویا قل ھو اللہ پر ان کا ایمان نہیں۔ اور جبریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں ارادہ واختیار اور اس کی حرکت ہی نہیں، درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادے واختیار ہی میں حرکت نہیں، کہ وہ حرکت کرتا تو اس کے یہ عکوس وظلال بھی اسی جہت میں حرکت کرتے، گویا ان کے مذہب پر جبکہ دھوپیں حرکت نہیں کرتیں تو دوسرے لفظوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا، کیونکہ ظلال وعکوس کی عدمِ حرکت درحقیقت اصل کی عدمِ حرکت کے تابع ہے۔ پس آثارِ وجود کے تابعِ وجود ہونے کے نظریہ سے نہ تو یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندے میں ارادہ ہی نہ ہو، یا حرکت میں نہ آئے، جو جبریہ کہتے ہیں۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ بندہ کا ارادہ واختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہو، یا حرکت نہ کرے۔

بہر حال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیتِ مستقلہ بھی باطل ہوتی ہے جسے تخلیق افعال کہا جاتا ہے اور عدمِ فاعلیت بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطرارِ مطلق اور جبرِ محض کہا جاتا ہے۔

بہر حال جبکہ آثارِ وجود وجود کی سپردی اور تابعیت سے منقطع نہیں ہوسکتے اور اس لئے بندہ کا یہ ظلی وجود خدا کے اصلی وجود سے الگ ہو کر کوئی چیز نہیں رہتا، تو ضروری ہے کہ اس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجودی افعال سے منقطع نہ ہو، ورنہ یہ بندہ اگر ان آثارِ وجود یعنی اپنے افعال میں وجودِ

اصلی سے منقطع ہوسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ خود اپنی ذات وصفات کے وجود میں بھی اس سے مستغنی نہ ہو سکے، جبکہ آثارِ وجود، وجود سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اور ایسا ہوگا تو پھر سرے سے بندہ ہی مخلوق نہیں رہے گا جو سرتا سر خلافِ عقل ونقل اور خلافِ مسلمات ہے، اور یہ محال صرف اس لئے سر پڑتا ہے کہ بندے کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز کہہ دیا جائے۔

غرض قدریہ کے اس نظریۂ خلقِ افعال سے یا تو خدا کے موجودِ مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے وجودِ مطلق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے اور یہ دونوں چیزیں بداہتہً باطل ہیں، کیوں کہ خدا کے موجودِ مطلق ہونے کا انکار تو جب کیا جائے کہ جب اس کا وجود عدم کی قیدوں سے مقید ہو، اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ وہاں عدم کی گنجائش ہی نہیں۔ اور بندہ کے موجودِ مطلق ہونے کا اقرار اس وقت کیا جائے کہ جب اس کا وجود عدموں سے گھرا ہوا نہ ہو، حالانکہ ہم ابھی بتلا چکے ہیں کہ بندے کی ذات سے لے کر صفات اور صفات سے لیکر افعال تک سب کے اندر عدمِ اصلی کی حدبندیاں موجود ہیں، جنہوں نے اُسے مخلوق کہلایا۔

بہرحال جبکہ یہ واضح ہوگیا کہ بندے کا وجود جو کہ ایک اثر ہے وجودِ خداوندی سے منقطع ہو کر بالاستقلال کوئی ایجادی حرکت نہیں کرسکتا، کہ مستقلاً کسی شئے کو وجود دیدے یا موجود کردے یعنی مخلوق بنادے، تو اس سے مسئلہ کا دوسرا پہلو خود بخود روشنی میں آگیا کہ اس ظلی وجود کے آثار یعنی افعال گو حرکت اسی کی کہلائیں کہ متحرک تو بہرحال وہی ہوا ہے، خواہ کسی باعث سے بھی ہوا ہو، مگر ان کی تخلیق اس کی نہ ہو بلکہ خدا کی طرف سے ہو، کیوں کہ اس کی ذات وصفات اور افعال کا عدمِ اصلی سے ہر سمت میں محدود ہونا اس کے اصلی عدم اور اس کے نو پید ہونے اور حادثاتِ وجود کی نشاندہی کررہا ہے، ورنہ اگر وہ لامحدود الذات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حدبندی نہ ہوتی تو اس کی ذات ازخود موجود ہوتی، اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا جن پر عدم کی بندشیں لگی ہوئی نہ ہوتیں تو اس کی صفات بھی ازخود اس میں قائم ہوتیں، اور اگر وہ لامحدود الافعال ہوتا جن پر عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں تو اس کے افعال بھی ازخود اور مستقلاً خود اسی کی ایجاد سے موجود ہوجاتے، لیکن جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں، بلکہ سب کے سب عدم کی حدود کے گھیرے میں ہیں تو یہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل

ہوسکتی ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی از خود نہ تھی بلکہ اسی کے وجود دینے سے موجود ہوئی ہے جبکہ ان کے عدموں پر اس کے وجودِ ذات کا پرتو پڑا تو ذات موجود کہلائی، اس کی صفات کے عدم پر خدا کی صفات کے وجود کا عکس پڑا تو صفات موجود ہوگئیں، اور اس کے افعال کے عدم پر افعالِ خداوندی کا پرتو پڑا تو وہ افعال موجود کہلائے اور کسی کو وجود کے پرتو سے وجود دینا ہی تخلیق ہے، جس کی وجہ سے جبریہ، قدریہ بندہ کی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں، تو پھر آخر اسی وجہ سے اس کے افعال کو مخلوق کہنے میں انہیں کیوں تامل ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آئے ہیں۔ اگر اس بندے کے ہاتھ میں وجود کی باگ ڈور ہوتی اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہوسکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا؟ اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجادِ غیر کی تہمت سے بری رکھتا اور بذاتہٖ وصفاتہٖ خود بخود ہی موجود ہوتا۔

پس قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا نشان نہیں درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلافِ واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود و عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجود دوسرے کا، جس سے لامحالہ اسے وجود کے لئے واجب الوجود کا محتاج ہونا پڑے گا اور وہ اپنی ہر اس چیز میں اس کا محتاج ہوگا جس میں عدم کی یہ مذکورہ آمیزش ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ آمیزش اس کی ذات وصفات سے لے کر افعال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہو تو بلاشبہ وجود کی محتاجگی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ کسی سے وجود لے کر موجود ہونا، یا بالفاظِ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پرتوؤں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے، تو بندہ کی ذات وصفات بھی مخلوق ہوئی اور افعال بھی۔ ورنہ ایک علت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دار تحکمِ محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب قدریہ کر رہے ہیں۔

بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور اللہ تعالیٰ ان کا خالق

البتہ یہ ضروری ہے کہ گو بندہ کی ذات وصفات اور افعال سب ہی مخلوقِ الٰہی ہیں جنہیں اسی موجودِ اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضروری ہے کہ بندے کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اس کی ذات وصفات کا وجود ہو چکتا ہے۔ اور اس میں عام وجودی صفات کے ساتھ ارادہ واختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حد تک ان کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا توسط ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو اور عبث ہو جائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکتِ رعشہ یا حرکاتِ غفلت ومدہوشی وجنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکاتِ طبعیہ کے ہیں، ان میں یہ توسط نہیں ہوتا۔ سو وہ ان کا یا ان کے ترک کا مکلّف بھی نہیں ہوتا مگر بہر حال دونوں قسم کے افعال وحرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے مگر ایک کی بلا استعمال اختیارِ عبد اور ایک کی باستعمال اختیارِ عبد، بندے کے اسی استعمالِ اختیار کا نام ''کسب'' ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ ان کا خالق، لیکن کسب اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی حسی وقفہ نہیں ہے کہ اس کی تحلیل کر کے دکھلا دی جائے، یا خود یہ بندہ ہی اسے کسب کے وقت محسوس کر سکے، کیوں کہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اٹھی اور ابصار واقع ہو گیا، اس آنی کاروبار میں ارادۂ ابصار اور خود ابصار میں جو خلقِ خداوندی سمایا ہوا ہے اسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کے ساتھ مشاہدہ کر لینا خود اس کاسب بندے کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سوئچ دبانے اور بلب کے روشن ہو جانے میں پل بھر کا وقفہ بھی ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ بہر حال بندہ کی ذات وصفات میں تو صرف خلقِ الٰہی کی کارگزاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنیٰ دخل نہیں۔

ما نبودیم وتقاضاءِ ما نبود لطف تو نا گفتۂ ما می شنود

البتہ اس کے اختیاری افعال میں خلقِ خداوندی کیلئے کسبِ عبد بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلقِ الٰہی

واقع نہیں ہوتا، جن کا فصل وامتیاز حسی نظر کے لئے ناممکن ہے اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھے کہ:

جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دھوپ کی مختلف وضع قطع کی شکلوں مربع مثلث مستطیل وغیرہ کو زمین پر نمایاں کرتا ہے، گویا جس جس ڈھنگ کے منفذ سے یہ نورِ آفتاب گذرتا ہے اسی وضع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے ہی (بلاشبہ) حق تعالیٰ اپنے نورِ وجود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو وجود دیتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نورِ وجود کا یہ نورانی سایہ گذرتا ہے اسی شکل وصورت کی مخلوق نمایاں ہو جاتی ہے۔ پس جیسے یہ دھوپوں کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا ممکنات کے مختلف الوضع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں۔ اگر آفتاب نور کا سایہ نہ ڈالے تو دھوپ کا ہر ٹکڑا پردۂ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پرتو نہ ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر وعرض پردۂ عدم میں مستور رہ جائے۔

پس جس طرح دھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ نور وظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چہار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت گھیرا ڈالے ہوئے ہے اور درمیان میں ذرا سا محدود حصہ نور کا آ گیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس حد بند ظلمت کے ایک جگہ جمع ہو جانے سے یہ شکل عالم وجود میں آتی ہے جسے ہم لوگ گول دھوپ یا مثلث دھوپ کہہ دیتے ہیں، اگر نور ہی نور ہو تو اس کی کوئی شکل نہیں۔ جیسے کھلے میدانوں یا بے آڑ حصوں میں تا حدِ نگاہ دھوپ پھیلی رہتی ہے نہ اسے مربع کہہ سکتے ہیں نہ مثلث، ایسے ہی اگر ظلمتِ محض ہو تو اس کی بھی کوئی شکل نہیں، جیسے اندھیری رات میں بے حد وبے نہایت اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلث، لیکن جونہی نور اور عدم النور کا کہیں اجتماع ہو جاتا ہے وونہی شکل وصورت تیار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نہ وجودِ مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ ہر شکل وصورت سے بری ہے اور نہ عدمِ محض کی کوئی صورت ہے جیسے ناپیدا شدہ عدمات کہ اپنی لاشیئیّت کی اندھیریوں میں بے شکل وصورت پڑے ہوئے ہیں، لیکن جونہی عدمات پر وجودات کا سایہ پڑتا ہے اور وجود وعدم کسی نقطہ پر اس طرح جمع ہو جاتے ہیں کہ بے قید وجود کے کسی پرتو کو عدم کی حد بندیاں گھیر کر متشخّص دکھلانے لگیں، وونہی

کائنات کی یہ بوقلموں شکلیں نمایاں ہو جاتی ہیں جس سے واضح ہے کہ شکل نام حد بندی اور تقید کا ہے، اطلاق اور عمومِ محض شکل سے بری و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل وصورت ہے کہ وہ وجود بجہت اور لامحدود ہے اور نہ غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدمِ محض ہے اور اس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لامتناہی ہے اور ہر حصۂ وجود میں ظہور و تجلّی کی شان ہے اور یہ ظہور وانعکاس عدمات ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے، تو جتنے گوشے وجود کے ہوں گے اتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہوں گے، پس اگر وجود لامحدود ہوگا تو اس کا یہ محل قابل عدم بھی لامتناہی ہوگا، ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہوا۔ اور اس کے محل ظہور جو عدمات میں محدود ہوں تو کمالاتِ ذات کا لامحدود حصہ نا قابل ظہور ہو جائے جو سراسر محال اور خلافِ مفروض ہے۔ اسی طرح اس کی صفات مثلاً علم وقدرت کی لامحدودیت اس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ اس کے معلومات ومقدورات جو معرضِ وجود میں آچکے ہیں، وہ محدود ہیں بحوائے: وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَ نَاخزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ.

تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ معلومات ومقدورات ہی کو لامحدود ماننا پڑے گا اور وہ بلاشبہ عدمات ہیں۔ اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑے گا۔

گویا ہر وجودی کمال کی محاذاۃ میں اس کا عدم قائم ہے جو انفعال کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اس میں کو ہو کر یہ کمال ظہور پذیر ہو سکتا ہے، اور کمالات وجود کی کوئی حد نہیں تو لامحالہ نقائص عدم کی بھی حد نہیں ہو سکتی، ورنہ وہ کمالاتِ حق جن کا تعلق معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے سب محدود ٹھہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت، مظاہر کی لامحدودیت کی کھلی دلیل ہے اور خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں، اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی، کہ شکل نام ہی حد بندی کا ہے، اس لئے نہ حق تعالیٰ کی کوئی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ ذات وصفات سے لامحدود ہے اور نہ عدمِ محض کی (جس کو خلاء کہنا چاہئے) کوئی حد ہو سکتی ہے۔ پس شکل کی حقیقت حد بندی نکلی جس میں عدم کے حصوں پر وجود کے حصے سایہ ڈال کر ایک خاص ہیئت اختیار کر لیں۔

شئے کے وجود پذیر ہونے کیلئے ذاتِ حق کا پرتو پڑتا ہے

ہاں مگر اس موقع پر یہ پیش نظر رہنا چاہیئے کہ ان عدمات کے سانچوں میں ذاتِ حق خود نہیں ڈھلتی کہ اس پر محدود بن جانے کا دھبّہ آئے بلکہ اس کا عکس اور وجودی سایہ ڈھلتا ہے جیسے روشندان کے منفذ میں خود آفتاب کی ذات ڈھل کر ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک بالشت بھر کے روشندان میں وہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی نو کروڑ گنا بڑا ہے، بلکہ اس کی دھوپ اور نورانی سایہ ان سوراخوں سے ہو کر گذرتا ہے جو متشکل بٹتا ہے اور بظاہر محدود ہو جاتا ہے، لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوتا کہ واقعتہً دھوپ کے حصے بخرے ہو گئے، ورنہ اگر اس روشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اسی طرح متصل واحد دکھائی دینے لگے جس طرح تھی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذاتِ آفتاب تو بجائے خود ہے، دھوپ بھی محدود نہیں ہوتی، البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہو جاتے ہیں۔ جس سے یہ نور بھی ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے پس ان مربع مثلث شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ کی نہ کہ نورِ آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زندہ شکلوں میں جب کسی عدم پر وجودِ الٰہی کا پرتو پڑتا ہے، اور وہ شکل موجود ہو جاتی ہے تو عدم کے سانچہ میں ذاتِ حق نہیں ڈھل جاتی کہ حلول وغیرہ کا شبہ کیا جائے بلکہ اس کے وجود کا سایہ اور پرتو پڑتا ہے اور وہ بھی عدم کے سانچے میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہو گیا ہے، اور ان شکلوں میں بٹ کر ٹکڑے ٹکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد ہے جس میں عدموں کے روشندانوں کی نفی اور حد بندی سے حقیقتاً کوئی تحدید نہیں ہوتی۔ پس لا محدود ذاتِ حق سے تو صورت کی نفی اور حد بندیوں سے بریت ہر حالت میں کی جائے گی جس کا نام تنزیہہ ہے لیکن عدم سے اس نفی اور تنزیہہ کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شئیت ہی نہیں جس سے نفی کی جائے۔

بہر حال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں نور و ظلمت دونوں جمع ہو گئے ہیں تو محسوس ہوگا کہ اس شکل میں نور کا حصہ تو آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات

سے، ورنہ وہ بلا طلوع آفتاب بھی منور رہتی حالانکہ قبل از طلوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ ونشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصہ خود اس شکل کی ذات میں سے ابھرا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے، کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقاتِ ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجوداتِ عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود وعدم سے مرکب ہیں وجود کا حصہ تو اللہ سے آیا ہے نہ خود اس ممکن سے، ورنہ بلا تخلیق الٰہی ازل سے موجود رہتا، اور عدم کا حصہ خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری اصل میں تو عدم ہی تھی وجودِ خداوندی کے پرتو نے اس معدوم الاصل کو موجود الوقت کر دکھایا ہے نہ کہ یہ عدم ذاتِ حق سے آیا ہے کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ اس شکل میں ظلمت کا حصہ گو خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو مگر وہ نمایاں جب ہی ہوسکتا ہے کہ جب آفتاب سے نور آجائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈال کر اسے نمایاں نہ کرے تو خود اس کی ظلمت بھی کسی کے سامنے نہیں آسکتی۔ پس شکل کی ظلمت نمایاں ہونے میں آفتاب کے فعل کا دخل ہوا نہ کہ خود اس شکل کے فعل کا، اس شکل کا کام تو صرف یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیتِ نور کو آفتاب کی محاذات میں لا کر پیش کر دے تا کہ آفتاب اس پر اپنا نور چمکا دے۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقاتِ الٰہیہ میں جو وجود وعدم سے مرکب ہے، عدم کا حصہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہوسکتا کیونکہ مخلوق کی پیدائش سے پیشتر اس کا عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابلِ ذکر شئے تک نہ تھا، کہ اس کا کوئی چرچا بھی زبانوں پر ہوتا اور اسے کوئی جانتا، کہ وہ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا تھا۔ پس اس کا عدم قابل ذکر اور قابل نمائش، وجود ہی آنے سے ہوا۔

مخلوق کا خیر وشر ان کی تخلیق ہی سے سامنے آتا ہے

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو وجود نہ دیتے تو نہ اس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ ظلمت اور وجود دینا ہی تخلیق ہے، تو نتیجہ صاف نکل آیا کہ مخلوق کی خیر وشر اُن کے عطاءِ وجود یعنی تخلیق سے کھلتی ہے، مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی صلاحیتوں کو خالق کے آگے پیش کرتی رہے، اور وہ انہیں وجود دے دے کر کھولتا

رہے، نہ یہ کہ مخلوق اپنی برائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھول دے۔

پس جیسے دھوپ کی شکلیں اپنی نورانیت اور ظلمانیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے سامنے حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے ان کا چاندنا اور اندھیرا، اور تنویر و اظلام ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اس کے وجود و عدم کا ثمرہ ہے از خود بالاستقلال ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ ان کا کام صرف اپنی استعدادوں کو خدا کے بخشے ہوئے ارادے و اختیار سے ذاتِ باری تعالیٰ عزاسمہٗ کے سامنے لے آنا ہے تاکہ ادھر سے وجود مل جانے سے ان کی برائی بھلائی نمایاں ہو جائے۔ پس ان صلاحیتوں کی اختیاری اور ارادی پیش کش ہی کا نام کسب ہے اور ادھر سے ہر اختیار و عزم پر فعلِ خیر و شر کو وجود دے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور خلق خدا کی طرف سے ہے۔ پس بندہ کی خیر تو خیر شر بھی بغیر ایجادِ خداوندی کے نمایاں نہیں ہو سکتی، جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے، ظلمانیت بھی بغیر آفتاب کے فعلِ تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے دو رُکن

کسبِ عبد اور خلقِ رب

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے یہی دو رکن ہیں کسبِ عبد اور خلقِ رب۔ کسبِ عبد جبریہ کے مقابلہ پر ہے اور خلقِ رب قدریہ کے مقابلہ پر۔ اسلئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے ایک نے کسبِ عباد کو نشانہ بنالیا اور ایک نے خلقِ رب کو، اور اعتراضات کی بوچھار شروع کر دی۔

قدریہ نے خدا کے خلقِ افعال پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندے کو خالقِ افعال نہ مانا جائے بلکہ اسے کاسب کہہ کر اس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کر لیا جائے تو خدا جہاں خالقِ خیر ٹھہرے گا وہیں خالقِ شر بھی قرار پائے گا، اور یہ بلاشبہ خدا کی شانِ تنزیہہ کے خلاف ہے کہ اسے شرور و مفاسد کا موجد اور خالق تسلیم کیا جائے۔ اور شرور کی نسبت اس کی بارگاہِ رفیع کی طرف کی جائے۔ لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اس کے افعال کو پیدا

کر دینا ظاہر ہے کہ عطاءِ وجود ہے اور عطاءِ وجود کسی حالت میں بھی مذموم نہیں بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اسے وجود جیسی بے بہا دولت بخش دی اور ساتھ ہی اسے اپنے مکنونِ جوہر اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی، اور موقعہ بخشا۔

یہ دوسری بات ہے کہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعالِ خلائق ہوں یا خود خلائق اپنی ذات سے بری ہو یا اچھی، مگر وجود بخشا ہر صورت میں خوبی ہی خوبی اور وجود دینے والا بہر صورت مستحقِ مدح وثناء ہی رہے گا کہ اس نے اپنا عجیب وغریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے نہ بن پڑتا تھا۔

مثلاً ایک شعبدہ گر اپنی ٹوکری کے نیچے چند کنکریاں چھپا کر اس پر اپنا ڈنڈا پھراتا ہے اور ڈگڈگی بجاتا ہے، اور منٹ بھر میں ایک چلتا پھرتا کبوتر نکال کر دکھلا دیتا ہے جس پر تماش بین متعجب اور مسرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہی شعبدہ گر اس ٹوکری کے نیچے سے ایک رسی چھپا کر نکالتا ہے تو وہ دوڑتا بھاگتا سانپ بن جاتی ہے جس سے تماش بین متوحش اور خوف زدہ ہو کر بھاگنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کبوتر مرغانِ حرم میں سے ہے ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بدطینت اور موذی جانور ہے، ایک اچھا اور ایک برا، لیکن تماش بینوں کی نگاہ میں شعبدہ باز دونوں صورتوں میں اچھا با کمال اور مستحقِ مدح وانعام ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس نے تو ہر صورت میں اپنا کمال ہی دکھلایا اور اشیاء کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہر صورت انعام کا مستحق ہے۔ کبوتر کو دیا جائے یا سانپ کو، نیز کبوتر اپنی ذات سے اچھا سہی اور سانپ برا سہی مگر مجموعۂ تماشہ کے لحاظ سے دونوں خیر ہی خیر ہی ہیں، کیونکہ تماشہ کا کمال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے بغیر پورا نہیں ہوسکتا تھا، اس لئے شعبدہ گر کی طرف کسی صورت میں کوئی بری نسبت نہیں ہوسکتی۔

ایک معمار تعمیرِ مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بناتا ہے جس میں گلدستے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بناتا ہے جہاں منوں نجاستیں ڈالی جاتی ہیں۔ ایک شئے اپنی ذات سے اچھی، اور ایک بری۔ مگر معمار ہر صورت میں قابل تعریف اور مستحقِ ثناء وصفت ہے کیونکہ اس نے تو بہر صورت اپنی ایجاد اور وجود بخشی کا کمال ہی دکھلایا، نیز مجموعۂ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی، کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پورا نہیں ہوسکتا تھا۔

تخلیقِ شر اللہ تعالیٰ کیلئے باعثِ اتہام والزام نہیں

اسی طرح حق تعالیٰ خالقِ خیر بھی ہے اور خالقِ شر بھی، خالقِ ایمان بھی ہے اور خالقِ کفر بھی، خالقِ تقویٰ بھی ہے اور خالقِ فجور بھی، اور ان میں سے ہر خیر اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے برا، مگر وجود دہندہ اور پیدا کنندہ دونوں کے لحاظ سے صاحبِ خیر با کمال اور مستحقِ ثناء وصفت ہے کہ اس نے بہر حال وجود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے۔ نیز اس نے ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی ہی کی، ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھلانے اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقع دیا اور ادھر مجموعۂ عالم کے اعتبار سے ان میں سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعۂ کمال ان ساری انواع کے بغیر پورا نہیں ہوسکتا تھا۔

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

پس خالق جل مجدہ' کی طرف نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ وجود بخشندہ ہے، نہ بخششِ وجود شر ہے نہ شر کی نسبت، اور نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ اس نے مجموعۂ عالم اور کارخانہ تکوین کو مختلف المزاج اشیاء سے رونق بخشی کہ مجموعہ کو اشتات سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت، پھر نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیاء کو اپنی خاصیات دکھلانے میں اس نے آزادی دی اور کسی شئے کو آزادی دینا اور اسے اس کی حد کمال پر پہنچنے کا موقعہ دے کر اس کے انجام اور اس کے صحیح ٹھکانے پر پہنچا دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔

اسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اُسی وجود وعدم کے نظریہ کی روشنی میں دیکھئے تو یوں نظر آئے گا کہ یہ عالم جبکہ مجموعۂ وجود وعدم ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہوا، تو اسے اور اس کے تمام اجزاء کے عدمات کو وجود کا لباس پہنانے سے قدرتاً اس سے دو قسم کے امور ظاہر ہوسکتے ہیں۔

ایک طرف تو اس کے عدمات کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کمالات کھلیں گے جو اس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدر وجود مخصوص رنگ کے ہوں گے اور دوسری طرف اس کی

اصلی جبلت عدم کے مکتومات عدمی نقائص کی صورت میں نمایاں ہوں گے، اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اسی شئے کی ماہیت اور نوعیت دنیا کے سامنے واشگاف ہوگی، اور ادھر اللہ کی صناعی کا کمال کھل کر اسکی مختلف صفات وشئون نمایاں ہوگی، شئے کے وجودی کمالات ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آئے گا کہ وہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا، اور خود اس طرف کے عدمی نقائص کھلنے سے وجود کے اظہار معنی کھول دینے کا کمال سامنے آئے گا کہ اس نے اپنی مخفی نورانیت اور روشنی سے اس شئے کی جبلی اور مخفی کمزوریاں سامنے کر دیں گویا وجود ایک نور ہے، جس کی حقیقت یہ ہے کہ:

ظاهر بنفسهٖ مُظهر لغيره.

خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں کر دینے والا۔

پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھولتا ہے تو خیر وخوبی نمایاں ہوتی ہے، اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر ومورد کے باطن کو کھولتا ہے جو عدمی تھا تو شر وخرابی واضح ہوتی ہے، اور اس طرح ظہور واظہار کی بوقلمونیاں دنیا کے سامنے آ آ کر ایجادِ ربانی کے کمالات واشگاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر جب علمِ خداوندی کا وجودی پرتو پڑے گا اور یہ شخص عالم کہلائے گا تو ظاہر ہے کہ وہ عالم الکل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائے گا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدمِ اصلی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس بقدرِ استعداد اس کا عدمِ علم یعنی جہل اس میں قائم رہے گا۔ پس جس حد تک علمی کمال اس سے ظاہر ہوگا وہ تو علمِ الٰہی کا ظہور ہوگا، جو اس کے ظرف کے مناسب وضع وانداز لئے ہوئے ہوگا کہ علمِ الٰہی نے اس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اس کے روزنِ جہل سے نمایاں کیا، اور جس حد تک اس سے جہالت سرزد ہوگی وہ خود اس کے جاہل نفس کا جبلی شر ہوگا مگر وہ کھلے گا علم کے ظہور کے بعد ہی، کہ اس کے بغیر نہ اس کے عدم کا چرچا ممکن تھا نہ عدمِ علم کا۔ پس بصورتِ کمالاتِ علمی تو علمِ الٰہی خود نمایاں ہوا، اور بصورتِ نقائصِ جہل علم نے اس شخص کی جاہلانہ جبلت کو نمایاں کیا۔

پہلی صورت اللہ کے کمالِ لطف وکرم کی ہے کہ کس فیاضی سے اس ظلماتی مخلوق میں اپنا نورِ علم چمکایا اور کوئی ادنیٰ بخل روا نہ رکھا، اور دوسری صورت اللہ کے کمالِ عدل وانصاف کی ہے کہ مخلوق کے

ہر مکنون جوہر اور اس کی ہر طبعی اور جبلی خاصیت کو خواہ وہ کتنی ہی گندہ کیوں نہ تھی، نمایاں ہونے کا موقع دیا اور اس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی۔ اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراراً اور اگر با اختیار تھی تو اختیاری انداز سے اسے کھل کھیلنے کا موقع بخشا۔ اس کی فیاضیوں کے سامنے مطلقاً ہر مخلوق بہرہ یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر۔ وہ ہر ایک کو موقع بخشا ہے کہ وہ اپنے طبعی آثار و غوامض کھول کر اپنے نتیجہ تک پہنچ جائے۔ کُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَهٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا ۝

اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خیر و شر اور بالخصوص تخلیقِ شر خدا کے لئے کسی اتہام و الزام کا باعث تو کیا ہوتی، مزید اظہارِ کمالات اور ظہورِ خیرات کا باعث ہے، وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اس کی ذاتِ پاک کے پاس نہیں پھٹک سکتی، ادھر سے صرف وجود ملتا ہے اور اس وجود یافتہ کی برائی کو کھول کر اپنی بھلائی اس میں شامل کر دیتا ہے، نہ یہ کہ اسے کوئی برائی بخشا ہے۔ پس کسی برے کو سامنے لا کر اسے بھلائی سے مقرون کرنا اور برائی نہ دینا، آخر کون سے اصول سے شر کہا جائے گا اور یہ نسبت اللہ کی جناب میں کب بری ہے کہ اس کی وجہ سے اہلِ سنت کو مطعون کیا جائے۔

غرض جس اصول پر اللہ کے جُود و نوال اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمالِ عدل سے بندے کے طبعی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ دیا جائے اور دوسری طرف کمالِ فیضان سے اسے وجود کی خیر کا مورَد بنایا جائے اور اس وجود سے جو کمالات ظاہر ہوں ان کو کمالِ رحمت سے اس بندہ ہی کی طرف منسوب بھی کر دیا جائے حالانکہ وجودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اس کا نہیں تھا تا کہ اس کمال ونقصان کے ظہور سے بطور حجت یہ کہا جا سکے کہ اتنی تو اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا یہ حصہ اس نے اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم کی بدولت کمال کا باقی ماندہ حصہ جذب نہ کر سکا، بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اس سے ہوتا رہا، اور اس لئے وہ بقدرِ کمال تو اتنے عروج و سربلندی کا مستحق ہے اور بقدرِ نقصان اتنی پستی اور سرنگونی کا مستحق ہے، تو کیا یہ اصول اور اس کے عادلانہ ثمرات خدا کی بارگاہِ رفیع میں کسی ادنیٰ سی نسبتِ شر کا بھی باعث کہلائے جا سکتے ہیں؟ جن سے اہلِ سنت کو ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اصول کی تردید کی فکر کی جائے۔

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالقِ خیر ہو کر بھی مستحقِ حمد و ثنا ہے اور خالقِ شر ہو کر بھی

مستحقِ توصیف وتعریف ہے کہ اس نے ہر صورت میں کمال دکھلایا اور کمال عطا فرمایا، اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو دینا کسی حالت میں بھی برا یا بری نسبت والا نہیں ہوسکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے کسی ذات کی اپنی ذاتی برائی کھلنے لگے تو اس میں خوبی دینے والے کا کیا قصور ہے؟ کھوٹ اس کا ہے جس کی جبلت میں برائی پیوست تھی اور وہ اس بھلائی کے چاندنے میں چمکنے لگی، ورنہ اگر ان عدمی برائیوں کے ظہور سے خوف کھایا جاتا تو کسی معدوم کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ معدوم میں اس کے عدم کے سبب شر وبرائی کے سوا تھا کیا کہ نکلتا؟

خلقِ خیر بغیر خلقِ شر کے مکمل نہیں ہوسکتا

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہوگا کہ خلقِ خیر جس پر فرقِ باطلہ کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلقِ شر کے مکمل ہی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس عالمِ کون وفساد میں جس حد تک ضروریات خیر کے پیدا کرنے کی تھی اسی حد تک ضرورت شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی، کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل ہی نہیں ہوسکتا تھا اور اس لئے خیر وشر مجموعۂ عالم کے لئے دونوں خیر ٹھہرتی ہیں اور گویا بلحاظِ مجموعۂ عالم کوئی بھی شر نہیں کہ اسے شر کہہ کر بارگاہِ حق کو اس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ نہ دیں انہیں مطعون کیا جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حسبِ ثابت شدہ وجود تو صرف ذاتِ بابرکاتِ حق کے ساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی اور مستغنی ہے، حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لائے، جبکہ اس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے۔ البتہ عالم کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی ذات سے چونکہ معدوم ہے، اس لئے وہ اپنے وجود کے لئے جب بھی اس کی استعداد اس کی موجودگی کا تقاضا کرے گی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا، لیکن اگر غور کرو تو یہ ممکن جو وجود کا خواہشمند اور اس کا محتاج ہے اور اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں عدم کا بھی محتاج ہے، کیونکہ وجود وہیں آسکے گا جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو، ورنہ موجود اشیاء کو وجود دیا جانا تحصیلِ حاصل ہے، جو عبث اور لغو ہے، بلکہ موجود شئے وجود قبول کر بھی نہیں سکتی کیوں کہ قبولیت خلا سے ہوتی ہے اور جب وہاں ہر گوشہ وجود سے پُر ہے تو ظرفِ وجود خالی کب رہا کہ وجود اس میں بھرا جائے۔ اسی لئے حق تعالیٰ شانہ کو جو وسیع الوجود،

محیط الوجود اور کامل الوجود ہے نہ وجود دیا جا سکتا ہے نہ وہاں قبولیتِ وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے خالی ہی نہیں جس میں وجود آئے۔

غرض عطاءِ وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے جہاں وجود نہ ہو۔ بلکہ عدم ہو، اس سے واضح ہوا کہ وجود اپنی کارگزاری بغیر عدم کے دکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود کی کارگزاری ممکن بھی نہیں، اور لغو بھی ہے اس لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت مند ہے کہ اس کی نمود بغیر عدم کے محل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے، اس لئے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ بغیر شر کے مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہوگا، نظر بریں یہ ماننا پڑے گا کہ جب بھی وہ قادرِ مطلق اپنے وجود باجود کی خیر وخوبی نمایاں فرمائے گا تو اس کے لئے محل و مورد عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑنے سے اس کے عدمِ نقائص قدرتاً کھلے بغیر نہیں رہیں گے، لامحالہ نتیجہ وہی نکل آیا کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے نہ ہو سکے گا، یا یوں کہو کہ اس ممکن سے خیر کے ساتھ بقدرِ قلتِ استعداد شر کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہوگا کہ اس میں شر کا منشاء ہی نہیں تھا جس کا نام عدم ہے، حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں، اس لئے شر کا اظہار فطرتاً مقتضائے تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہہ دیا جائے کہ خلقِ شر کی نسبت بارگاہِ حق کے لئے ایک بری نسبت ہے، ورنہ اگر اس نسبتِ شر کے خوف سے کلی احتراز کیا جائے تو نفسِ تخلیق ہی سے انکار کرنا پڑے گا۔ پس ایک نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیقِ شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا، تو اب اہل سنت پر کیا الزام ہے؟

بلکہ اگر پیکرِ فکر کو اور تیز دوڑایا جائے تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا بھی سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر ہی کی ہوتی ہے نہ کہ خیر کی، کیوں کہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا مخزن عدم، اور جبکہ وجود اللہ کا ذاتی ہے تو بلا شبہ خیر بھی اسی کی ذاتی ہے، اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر اس کی ذاتی ہوئی، اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خلق کے معنی اس چیز کو وجود دینے کے ہیں جس میں وجود نہ ہو۔ پس خیر جبکہ ذاتِ حق میں ازل سے موجود اور ثابت وقائم ہے تو اس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اس کی عدم موجودگی کے قائل ہونے کے ہوں گے، ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کر کے اب

وجود اسے کیوں دیا جا رہا ہے، حالانکہ ذاتِ حق میں خیر کی عدم موجودگی کا تخیل بھی بندے کے حق میں کفر اور اس کی بارگاہِ قدس کے لئے شر کی کھلی نسبت ہے جس سے وہ بَری ہے۔

پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجود مخلوق کیا جا رہا ہے اور وجود کو وجود دیا جا رہا ہے، حالانکہ ایک طرف تو یہ تحصیل حاصل اور لغو وعبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود نہ ہونے کا قائل ہو جانا ہے جو انتہائی شوخ چشمی اور کھلی دہریت ہے، نیز اس سے خود خالق کے جوہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اسی کے ہاتھوں لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدمِ شئے علیٰ نفسہٖ ہے، جو محال بھی ہے اور ایجادِ وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اس کی بارگاہ منزّہ اور بری ہے۔

خیر اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتی ہے اور شر اس کی مخلوق ہے

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدائش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی، اور خیر وجودی چیز ہے، کیونکہ خلق کے معنی عطاءِ وجود کے ہیں اور وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجود کو، اور شر درحقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ معاذ اللہ اس سے صادر ہوتی ہے، کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے، اور شر اس سے صادر نہیں ہوسکتی۔ جس کی بناء یہ ہے کہ صادر تو مصدر میں پہلے سے موجود ہوتا ہے اس لئے اس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے۔ جیسے آفتاب سے نور صادر ہوتا ہے، لیکن مخلوق خالق میں نہیں اگر خالق میں ہوتا تو اسے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اس لئے اسے بنایا جاتا ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اس سے صادر ہو، اس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جسے وجود کی حاجت پڑی، خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذاتِ حق میں ازل سے ثابت اور قائم ہے۔ پس وجود کا تو اس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اس کے فعل سے خلق ہوگا نہ کہ صدور۔

ادھر یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام عدم ہے، اس لئے اب اس دعوے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہئے کہ خلق جب بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا، اب اگر خلقِ شر خالق کے حق میں

کوئی برائی یا بری نسبت ٹھہر جائے جس سے خالق کی تنزیہہ ضروری ہو جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی برائی اور عیب ہے جس سے خالق کو منزہ ہونا چاہئے، کیونکہ خلقِ خیر تو باقی نہ رہا، وہاں تو خلق کی جگہ صدورِ خیر نے لے لی، خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا سو وہ برائی ٹھہر گیا، اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ جب اصولِ قدریہ سے ذاتِ حق سرے سے تخلیق ہی سے معریٰ رہ گئی اور ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اسے خالق کہنا ہی خلافِ حقیقت بلکہ ایک گستاخی ٹھہر گیا۔

اب قدریہ غور کریں کہ خلقِ شر کی نسبت سے وہ خدا کی تنزیہہ کر کے جبکہ سرے سے صفتِ خالقیت ہی کو اس سے اڑا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تنزیہہ ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہل سنت کو ترکِ تنزیہہ کا طعنہ دے رہے تھے؟ اس سے تو اہل سنت ہی اچھے رہے کہ انہوں نے خدا کو خالقِ شر مان کر حقیقی معنی میں اس کی شانِ تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدم زدہ مخلوق اور اس کے عدم اور آثارِ عدم کو خدا کی ذات سے الگ مان کر اس کی شانِ تنزیہہ کو بھی ثابت کر گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدریہ نے خلقِ شر کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں، انہوں نے خلقِ شر اور اتصاف بالشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو الجھا دیا۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ خلقِ شر کی نسبت خدا کی بارگاہ کے شایانِ شان ہے۔ کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ خلق کے معنی عطاءِ وجود کے ہیں تو خلقِ شر کے معنی شر کو یعنی عدم کو وجود دینے کے ہوئے، اور وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت، اگر یہ کہا جائے کہ اس نے شر کو وجود کیوں دیا؟ تو سوال یہ ہے کہ اس نے خیر کو وجود کیوں دیا؟ حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر کیا ہے اور وہ ہے، مثلاً صفاتِ کمال کا اظہار، تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی بھی ہے، وہاں بھی اظہارِ صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کا شر کے نمایاں کرنے سے۔ اگر اس سلسلہ میں اسلام کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی، اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفتِ انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفتِ غضب کا اظہار مقصود تھا اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیدائش کی ضرورت تھی، تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی۔

در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

بہرحال خلقِ شر برا تو کیا ہوتا وہ اتنا ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلقِ خیر۔ پس خلقِ شر یا اس

کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شر نہیں۔ ہاں اتصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظِ دیگر شریر ہونا بلا شبہ برا ہے۔ سو اس سے اس کی بارگاہ پاک ہے۔ پس کہاں شریر ہونا اور کہاں شریروں کو وجود کی دولت بخشنا، اور وہ بھی بہ حکمت و مصلحت، جس کی تفصیل آ چکی اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجموعۂ عالم کی نسبت سے خیر ہو جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

جبریہ اور قدریہ کے مذاہب کی خامیاں

بہر حال خلقِ شر، شر نہیں اتصاف بالشر شر ہے جس سے وہ منزہ ہے۔ اس لئے قدریہ کا خلقِ شر کی نسبت کا نام لے کر اہل سنت اور ان کی شانِ تنزیہہ کو مطعون کرنا محض تعصب نکلا، دراں حالیکہ انہوں نے جو خالق کی تنزیہہ کا اصول ٹھہرایا ہے اسکے ماتحت ایک نہیں کتنی ہی شر کی نسبتیں حق تعالیٰ کی جناب میں لازم آ جاتی ہیں۔ انہوں نے بندہ کے افعال کی برائی بھلائی کی ذمہ داری سے بارگاہِ حق کو بچانے کے لئے خالقِ افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے، تاکہ تکلیفِ شرعی اور کارخانۂ سزا و جزاء اپنی جگہ استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و سفہ وغیرہ کی نسبت نہ ہو۔ لیکن اس بندے کو خالق مان کر اوّل تو شرک کی نسبت سے اس کی بارگاہِ وحدانیت کو نہ بچا سکے، کیا خدا کیلئے کسی شریک کا کھڑا ہو جانا اور وہ بھی اسکی صفتِ خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے؟

پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خدا کو اس کی معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد مچا رکھا ہے تو یہ جہل ہے، اور جہل کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے؟ اور اگر علم ہے تو پھر اگر اسے اس قبیح معصیت سے بندے کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے؟ اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شر کا کارخانہ جاری کرائے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاہت ہے اور سفہ کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے؟

بلکہ سوال اور اوپر تک چلتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندے میں معصیت کرنے کی قوتیں ہی آخر اس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قصے بری نسبتوں کے چلے؟ نیز جن اشیاء کے استعمال سے اس کے معاصی کو تقویت ہوتی تھی انہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ ان بندوں کو ان کی طرف رجحانات ہوں اور وہ مبتلائے معاصی بنیں۔

بہر حال اگر بقول قدریہ اہل سنت کے مذہب پر ایک خلقِ شر کی نسبت بارگاہِ الٰہی کی طرف ہوتی تھی جو اُن کے نزدیک شر اور شانِ تنزیہہ کو بٹہ لگانے والی تھی تو خود قدریہ کے مذہب پر ایک کے بجائے شر کی بیسیوں نسبتیں جہل، عجز اور سفاہت اور تخلیق خاصیاتِ سیئہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قبح متفق علیہ ہے۔ پس اس سے تو اہل سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم از کم خدشات وارد ہو سکے، اور معروضاتِ سابق پر غور کیا جائے تو خلقِ شر کی نسبت کوئی بری نسبت ہی نہیں کہ اسے خدشات کا محل کہا جا سکے۔

قدریہ نے اہل سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعالِ عباد سے خدا کے ارادہ، علم، تقدیر اور تخلیق افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لئے کرتے ہیں کہ بندہ مجبورِ محض ثابت نہ ہو، جس سے خدا تعالیٰ پر اکراہ و ظلم کا دھبّہ آئے جیسا کہ خود اہل سنت بھی اسے مجبورِ محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں، لیکن اگر اس کے افعال کے بارے میں خدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلوم علم کے خلاف ہو نہیں سکتا، اس لئے بندہ مجبور ٹھہر جائے گا، یا تقدیر سابق مان لی گئی تو مقدر نوشتہ سابق کے خلاف جا نہیں سکتا، اور یہی جبر ہے۔ تو بندہ جبریٔ محض ثابت ہو جائے گا اور پھر وہی تکلیفِ شرعی اور سزا و جزاء کا سلسلہ اس مجبورِ محض کے حق میں ظلم ہو جائے گا جو تنزیہہ حق کے خلاف ہے۔

لیکن میں عرض کروں گا کہ علم سابق سے شئے کا معلوم ہونا لازم آتا ہے مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی نسبت علم ہی خدا کا یہ ہو کہ وہ باختیارِ خود فلاں کام کرے گا تو اس سے باوجود علمِ خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آجائے گا، بلکہ اختیار لازم آئے گا۔ یا اسی طرح ارادۂ سابق سے شئے کا مراد ہونا تو لازم آئے گا لیکن کاسِب کا مجبور ہونا کیسے مفہوم ہو جائے گا؟ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نے انسانی افراد کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا ہو کہ وہ اچھے برے عمل باختیارِ خود کریں تو اس طرح خود ارادۂ الٰہی سے انسان کا مختار ہونا ثابت ہوا نہ کہ مجبور ہونا۔

اسی طرح تقدیر سے شئے کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ اندازہ میں ہو، اور اپنی ان ہی حدود میں رونما ہو، نہ یہ کہ وہ جبراً رونما ہو، اور بندہ اس سے مسلوب الاختیار ٹھہر جائے۔ کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ فلاں بندہ فلاں فلاں عمل بارادۂ خود اور باختیارِ خود کرے گا، تو اس صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کیلئے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے، نہ کہ جبر و عجز محض کا، ہاں

زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور ازلی علم میں مصور ہو۔ سو اس سے اختیارِ عبد کا لزوم ثابت ہوتا ہے جو اس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اس کا سلب اور بندہ کی مجبوری۔

خلاصہ یہ ہے کہ قدریہ نے تو افعالِ عباد کے دو رکنوں خلق اور کسب میں سے خلق کو نشانہ بنایا تا کہ بندے میں ان کے مفروضہ اختیارِ مطلق پر آنچ نہ آئے مگر ان کی زور آزمائی چل نہ سکی۔

ادھر جبریہ نے کسب اور اختیارِ عبد کو نشانہ بنایا تا کہ بندے میں ان کا مفروضہ جبرِ محض نہ کہیں پادر ہوا ہو جائے۔ مثلاً اس قدریہ کے بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گذری ہے انہوں نے اس انداز سے ظاہر کیا کہ جبر بندہ اور اس کے افعال کے بارے میں الٰہی سابق تقدیر الٰہی قدیم اور ارادۂ الٰہی اولی ہے تو بندے میں اس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے، پھر بھی اگر وہ باارادہ اور بااختیار مانا جائے اور اپنے افعال باختیار خود کرے تو ارادۂ الٰہی معطل ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادۂ خداوندی سے مراد کا تخلّف محال ہے۔ اسی طرح تقدیر الٰہی سے مقدر کا انحراف محال ہے اس لئے بندے میں ارادہ واختیار ہی کا ہونا محال ہے۔

میں عرض کروں گا کہ یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ بندے میں ارادہ مستقل مانا جائے لیکن اگر ارادہ واختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادۂ الٰہی اور اختیارِ الٰہی کے تحت میں ہو تو نہ تخلّف کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف وانفصال کا۔

اب رہا یہ کہ بندے کے ارادہ واختیار کو خدا کے ارادہ واختیار سے کیا علاقہ ہے؟ آیا اثبات ونفی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندے میں بالکل منفی ہوں، یا اثباتِ محض کا کہ دونوں مساوی درجہ میں ہوں، یا نفیٔ محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں، اس کی تفصیلات گذر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندے کی اور صفات کو صفاتِ خداوندی سے ہے، وہی نسبت اختیارِ عبد کو اختیارِ معبود سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظل اور حقیقت ومجاز کی۔ کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں اور مخلوق میں ظل وعکس اور مجاز۔ سو اس نسبت سے بندے کے اختیار کا بہ نسبت اختیارِ خداوندی کمزور، ضعیف، غیر مستقل اور عارضی ہونا لازم آتا ہے، لیکن منفی اور معدوم ہونا لازم نہیں آتا کہ بندے کو مجبورِ محض کہہ دیا جائے، ورنہ پھر بندہ کی دوسری تمام صفات سمع، بصر، کلام، قدرت وغیرہ بلکہ بندے کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے کہ جیسے اس میں ارادہ واختیار نہیں کہ ارادہ واختیار

اللہ کا ہے نہ کہ بندے کا، ایسے ہی اس میں سمع و بصر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ بندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے کہ زندگی اور موجودگی بھی اللہ ہی کی ہے کہ یہ سارے اوصاف اس میں بہ نسبت اوصافِ خداوندی مجازی ہی تو ہیں۔

پس اگر مجاز کے معنی نفی کے ہو سکتے ہوں، اور بندے سے سمع و بصر وغیرہ کا یک لخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ واختیار کی بھی اس سے نفی کر دی جائے۔ لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ سماعت ہو نہ بصارت، نہ اختیار وارادہ ہو نہ قدرت، حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود تو آخر وہ ہے کہاں کہ اس کے بارہ میں موجود اور سمیع وبصیر ہونے کا عرفِ عام میں اعلان کیا جاتا رہے؟ اور اس کے ارادے واختیار کی بحثیں اٹھیں۔ اگر سچ مچ مجاز کے معنی نفیٔ محض کے تسلیم کر لئے جائیں تو یہی وہ فسطائیت ہے کہ بندہ اور کل کا کل عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بصفات ہے، اور نہ فاعل بافعال، بلکہ محض وہمی، فرضی اور خیالی ہے۔

غرض جبریہ نے تو بندے کے کسب واختیار پر اعتراض کیا اور قدریہ نے خدا کے خلق اور ایجاد پر، اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مجروح کرنا چاہا لیکن انہیں منہ کی کھانی پڑی اور اہل سنت نے انکے نظریات کو جس حد تک مجروح کیا وہ اسکے تدارک سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

بندہ کے اندر جبر واختیار دونوں

بہر حال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبورِ محض کہلائے جیسا کہ جبریہ نے کہا اور نہ خالق ہے کہ مختارِ مطلق کہلائے جیسا کہ قدریہ نے کہا، اسے بے اختیارِ محض کہنا تو بے وجودِ محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اسے بے جبرِ محض کہنا بے عدمِ محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوط العدم ہے۔ پس نہ تو وہ موجودِ مطلق ہے کہ اس میں عدم کا نشان نہ ہو، اور نہ ہی معدومِ مطلق ہے کہ اس میں وجود کا نشان نہ ہو، اس طرح نہ تو وہ مختارِ مطلق ہے کہ اس میں جبر کا نشان نہ ہو، اور نہ مجبورِ محض ہے کہ اس میں اختیار کا نشان نہ ہو بلکہ وجود وعدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجموعہ ہے جس میں کسی ایک جہت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اہل سنت والجماعت کا اعتدالِ نظر، صحتِ عقیدہ اور اصابتِ فکر

ان فرقوں کی نظری اور فکری قلابازیاں دیکھ کر حقیقتاً اہل سنت والجماعت کے اصابتِ فکر، اعتدالِ نظر اور صحتِ عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے، کہ نہ انہوں نے بندہ کو وہمی اور فرضی کہا بلکہ موجود مانا، پھر موجود مان کہ نہ اسے مجبورِ محض کہا بلکہ مختار مانا، پھر مختار مان کر نہ اسے مختارِ مطلق کہا بلکہ محدودالاختیار مانا، اور محدودالاختیار مان کر اسے مختار باختیارِ غیر مستقل مانا، باختیارِ مستقل نہیں مانا۔

پس ان کے دعوے کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار ضرور ہے مگر باختیارِ غیر مستقل نہ باختیارِ مطلق، وہ فاعلِ افعال یقیناً ہے مگر بدرجہ کسب نہ بدرجہ خلق، گویا انہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر بوجودِ غیر مستقل۔ پس ان کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجود نہیں بلکہ جیسے ان کا وجود ظلی اور عارضی ہے ایسے ہی ان کا اختیار بھی ظلی اور عارضی ہے اور ظاہر ہے کہ اہل سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسی اور مشاہد ہے جو واقعات کے عین مطابق اور میزانِ اعتدال میں بلا پاسنگ تل جاتا ہے، کیونکہ اس مخلوط الوجود والعدم بندے کی حقیقت جب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کی تخلیق بغیر پردۂ عدم سے باہر نہ آسکے، اور از خود موجود نہ ہو تو بلاشبہ اس کے افعال کے مخلوط الجبر والاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں ہوسکتی کہ وہ کسبِ عبد کے ساتھ خدا کی تخلیق بغیر پردۂ ظہور پر نہ آسکیں نہ یہ کہ بندہ از خود انہیں ایجاد کرلے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق میں مستقل بالوجود اور مستقل بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالایجاد اور مستقل بالاختیار نہیں ہوسکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اس کی طرح مخلوقِ خداوندی ہوا مگر بشرطِ کسب۔

پس اہل سنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے کسب تک کی بھی نفی کردیں، اور نہ قدریہ کی طرح اتنے اثبات پر آئے کہ بندے میں خلق تک مان لیں کہ یہ محض افراط وتفریط تھی۔ ایک صورت میں بندے کی عقل وتمیز اور ارادہ واختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہوجاتی ہے اور ایک صورت میں بندے کے تمام عدمی نقائص، جبر واصل کی نفی ہوجاتی ہے اور یہ

دونوں اموراس لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندے کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے جو بلا شبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ اور قدریہ تو اپنے افراطی اور تفریطی تخیلات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ:

وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا

اور ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہش پر چلتا ہے اور اس کا (یہ) حال حد سے گذر گیا ہے۔

اور اہل سنت امر فرط سے الگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس کے مصداق ہو گئے کہ:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ.

پس اہل سنت والجماعت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اصلیت اور حق وثبات ہے اور قدریہ، جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض ان کے فلسفیانہ تخیل آفرینی اور واقعات سے انکار یا بے خبری کا نتیجہ ہے جو بے اصل و بے ثبوت اور باطل ہے، گویا مناسک اہل سنت ایک مثبت اور وجودی کلمہ طیبہ ہے کہ ''اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ'' اور مذاہب اہل بدع ایک منفی اور عدمی کلمۂ خبیثہ ہے کہ ''اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ۔

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ فقط اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر، پھر نہ محض کسب پر قائم ہے نہ محض خلق پر۔ پس انہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیارِ عبد ثابت کر کے تو جبریہ کا رد کر دیا، اور جبرِ عبد ثابت کر کے قدریہ پر، گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو چیز حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حصہ ان کے افراط وتفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اسے رد کر دیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آنا تھا کیونکہ ان فرقوں کا مدار ان حقائق پر نہ تھا جو ان سے اہل سنت نے چھین لی، بلکہ ان افراط وتفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کر دیا۔ سو وہ مقابل آئے اور اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوچھار شروع کر دی۔ قدریہ نے خلق کو نشانہ بنایا اور جبریہ نے کسب کو، ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو، لیکن حقائق نے ان تخیلات کو رد کر دیا اور حقیقت نکھر گئی۔

حاصلِ کلام

خلاصہ یہ ہے کہ جبر واختیار کا قصد وجود وعدم کے مسئلہ پر دائر ہے، اختیار وجودی صفت ہے اور اس کے حصص وآثار میں سے ہے اس لئے جس نوعیت کا جہاں وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا، اور جبر یعنی عدم اختیار کا حصہ اور اس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شانہٗ موجودِ اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، اس لئے اس میں اختیارِ مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں، ناپید مخلوق معدومِ محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں اس لئے اس میں جبرِ محض ہے جس کے ساتھ اختیار کا نشان نہیں اور پیدا شدہ مخلوق وجود وعدم سے مرکب ہے اس لئے اس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی، بندے میں عدم چونکہ اصلی ہے اس لئے اس پر جبر بھی اصلی ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے۔

عدم اور آثارِ عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر بھی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے، اس لئے اس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اور جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متعارف نہیں ہوسکتا کہ فی نفسہٖ عدم لاشئے محض ہے، اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اس کا چرچا بھی نہیں ہوسکتا جیسے دھوپ کے ٹکڑوں اور مربع مثلث شکلوں کی گرداگرد کی ظلمت بھی نورِ آفتاب سے ہی نمایاں ہوتی ہے ازخود نہیں، اسی طرح بندے کے نفس کی برائی، ظلمت اور افعالِ شر جو عدمی امور ہیں بغیر افعالِ خداوندی کے جو وجودی آثار ہیں نمایاں نہیں ہوسکتے۔ یعنی خلقِ الٰہی کے بغیر کسبِ عبد کوئی شئے نہیں کہ ازخود ظاہر ہو جائے۔

قدریہ نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ نہ دیکھا کہ اس کے ظہور کے لئے خلقِ الٰہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزء اگر تنزیہہ کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندے کی طرف ہو تو دوسرا جزء عدمِ تنزیہہ کا تھا کہ اس ظلمتِ شر کی تخلیق کو منسوب کر دیا جائے بندے کی طرف جو غیر واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلقِ الٰہی کا جو امرِ واقعہ ہے۔

اور جس طرح نور وظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی،

یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اس کی طرف جاسکتی ہے، ایسے ہی مخلوق جو خیر وشر سے مرکب ہے اس کی خیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اس کے ظلماتی نفس سے، نہ یہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اس کی طرف جاسکتی ہے۔ ”الخير كله منك واليك والشرّ ليس اليك“۔

اور جیسے بندے کا وجود بغیر وجودِ خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کرسکتا کہ وہ محض سایۂ وجود ہے نہ کہ اصل وجود، اسی طرح اختیارِ عبد بھی بلا اختیارِ خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کرسکتا، کہ وہ سایۂ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار، لیکن منسوب بندہ ہی کی طرف ہوگا جیسے اور صفاتِ وجود سمع وبصر اور حیات وغیرہ باوجود ظل وعکس ہونے کے اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف۔ اختیارِ خداوندی کی حرکت وتصرف کو خلق کہیں گے جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیارِ عبد کی حرکت یعنی استعمالِ اختیار کو کسب کہیں گے جو وجود قبول کرتا ہے، مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف اس لئے بندے کے افعال بندے ہی کی طرف منسوب ہوں گے نہ کہ خدا کی طرف اور اس سے متعلقہ مدح وذم بندے ہی کی ہوگی نہ کہ خدا کی۔ پھر جس طرح بندے میں خدا کی طرف سے وجود اس انداز سے نہیں آسکتا کہ خدا کے وجود میں کمی پڑجائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہوجائے ورنہ خدا کی لامحدودیت باقی نہ رہے بلکہ بندے پر وجودِ خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذاتِ خداوندی ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے، ایسے ہی اختیارِ عبد بھی خدا کی طرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اس کے اختیار میں کمی پڑجائے یا بٹوارہ ہوجائے، جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں بلکہ بطور تجلی اور سایہ کے آتا ہے کہ اصل انقسام اختیار یا استقلالِ اختیارِ عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ورنہ وجود میں بھی ہوسکتا ہے حالانکہ وجود میں قدریہ بھی تقسیم یا استقلال کے قائل نہیں۔ بہر حال بندے کے جبر واختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود وعدم کی نوعیت پر دائر ہے اور یہ نوعیت واضح ترین ہے اس لئے جبر واختیارِ عبد اور اس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔

بہر حال اہل سنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور مجبور بھی، پھر وہ مختار ہوکر اختیارِ خداوندی کے وسعت واطلاق میں مخل نہیں اور مجبور ہوکر عدلِ خداوندی کے کمال میں حارج نہیں، ایک ایسا معتدل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماعِ ضدین ہے نہ ارتفاعِ نقیضین جو ابتداء میں سطحی طور پر

محسوس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندے کے ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تقید واطلاق، حقیقت ومجاز اور اصل وظل کی نسبت ہے وہی اختیارِ عبد اور اختیارِ خداوندی میں بھی نسبت قائم ہے۔ اس نسبت سے نہ بندہ کی صفات کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں نہ صفاتِ عبد کا فقدان لازم آتا ہے جیسا کہ جبریہ مدعی ہیں، بلکہ بندے کے لئے وجودی صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل، جو نہ بندے کے افعال کی نسبت کو بندے سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی تنزیہہ میں حائل ہوتی ہیں، نہ بندے کے مکلّف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلۂ مجازات ہی میں ان سے فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمع وبصر، کلام اور حیات وغیرہ سے خدا کی ان ہی حقیقی اور ذاتی صفات کے اطلاق وعموم اور لامحدودیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستغنی ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ ہی بندہ کی ان صفات سے سرزدشدہ افعال ابصار، سماع تکلم اور حرکت وسکون وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندے ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا باطنی رشتہ مخفی عوامل کے ماتحت خدا ہی سے رہتا ہے، ایسے ہی بندہ کے اس مجازی اور ظلی اختیار سے نہ خدا کے اختیارِ مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اس میں خدا سے مستغنی اور منقطع ہو کر مستقل بالاختیار ہو سکتا ہے، کہ مجاز بہرحال مجاز ہے گو کتنا ہی ہمرنگِ حقیقت ہو، اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزدشدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہوگا کہ بہرحال وہ اختیارِ عبد سے صادرشدہ ہے گو وہ اختیار مجازی ہی سہی کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشارٌ الیہ بھی۔ نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اندرونی عوامل کے ماتحت اسی کی صفتِ خلق سے وابستہ رہتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب بالاجمال بندے میں اختیار بھی بوجہ وجود عقلاً بلکہ حسًّا ثابت ہو گیا جس پر تکلیفِ شرعی کا مدار اور سزا وجزاء کا اعتبار ہے اور جبر بھی بوجہ عدمِ اصلی قائم رہا جس پر مسامحاتِ شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیارِ عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا اور اس لئے اس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی اور ظاہر ہے کہ اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور الجھن نہیں۔ الجھن ہے تو تفاصیل میں ہے اور وہ بھی عقولِ عامہ کی کمزوری کے سبب۔ سو ان کے سمجھنے کا انسان کو مکلّف نہیں بنایا گیا بلکہ شفقتاً ان میں خوض کرنے کی اوپر سے ممانعت بھی فرمادی گئی اس لئے

مسئلہ تقدیر کو جزوِ ایمان جاننا اجمالاً اور اس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی متصادم اور متعارض حقیقت نہ رہی اور اس میں بھی اہل سنت نے معتدل اور مسلک قویم اختیار کیا۔

ان تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہل سنت کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور الجھن یا نقیضین کا اجتماع وارتفاع یا کوئی استحالہ اور اشکال محسوس نہیں کیا جاسکتا، جو ابتدائے بحث میں محسوس ہوتا تھا، کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتاً پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں الاّ یہ کہ حقیقت ہی نگاہوں کے سامنے نہ آئے اور فکر صحیح پر تخیلات کا پیچ در پیچ جال تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدریہ اور جبریہ نیز تمام اہل بدع کے مسلکوں میں ہے کہ وہ بندے کو مخلوق مان کر یا تو اسے خالق کی حدود میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماعِ نقیضین ہے کیوں کہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے عدمِ استقلال کو چاہتی ہے خواہ اس کی ذات ہو یا صفات وافعال، اور خالقیت اس کے استقلالِ کلّی کی متقاضی ہے۔ پس ایک ہی شئے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی، مستقل بھی جاننا اور غیر مستقل بھی، کھلا ہوا اجتماعِ نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

اور پھر بندے کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ جبریہ نے کیا کہ بندے کو مجبورِ محض اور بے اختیار مانا جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا، اور اختیار آثار ولوازمِ وجود میں سے تھا، تو یہ دعویٰ مرادف ہوا اس کے کہ گویا اسے وجود دیا ہی نہیں گیا، اور وہ تا حال عدمِ سابق ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے، وجود کے دائرے میں ابھی تک آیا ہی نہیں۔ مگر پھر بھی وہ اس کے احوال وعوارض سے بحث کر کے اسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرے سے نکلا ہوا ہے۔ پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا کھلا ہوا ارتفاعِ نقیضین نہیں ہے؟ پس اجتماع وارتفاعِ نقیضین کا الزام دیا تو اہل سنت کو جارہا تھا لیکن سر خود اُن کے پڑا ہوا ہے۔

ع وہ الزام ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر پیچیدگی اور کس چیز میں ہوسکتی ہے۔ پس اہل سنت کے مذہب پر اگر چند سطحی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو مسئلہ کی باریکی اور نزاکت کا تقاضا ہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا، تو اہل بدع کے مذاہب پر ایک دو نہیں بیسیوں استحالات ہجوم کر رہے ہیں، جو اُن کے

مذاہب کی غیر معقولیت کی کھلی دلیل ہے۔

ع لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

نقل کو انہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے پر خیر باد کہا تھا تو نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل، بلکہ صرف تخیل وظن رہ گیا: وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا۔

اب غور کیجئے کہ قدریہ و جبریہ وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی خوض کر کے بحث تو اٹھائی تھی اللہ کو خالق اور بندے کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہہ وتقدیس اور بندہ کو اس سے ربط ونسبت دینے کے لئے اور ختم کی خدا کے انکار، خدا کے کمالات کے انکار اور خدا کے افعال کے انکار پر، گویا نتیجۂ بحث میں ثابت ہوا کہ ان کے یہاں تنزیہہ کے معنی انکار کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الٰہیات کے سمعی مسائل میں جن کا مدار نقل صحیح اور اتباع و اخلاص پر ہے جس میں نیچے عقل سلیم منطوی ہوتی ہے محض فلسفہ آرائی اور تخیل آفرینی کی راہ سے گھسنے اور مشاہدۂ حقائق کو دماغی گھمیر سے خالی خیالی طور پر حل کرنے کی کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا کہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل ہو جائے اور توہمات برنگِ حقیقت سامنے آ کر دماغ کو پراگندہ کر دیں، جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے رہیں اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں۔

ع چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

اس لئے فلاسفہ کے حصہ میں دماغی گردشوں اور فکری الجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا، لیکن اہل سنت والجماعت اور محققینِ دین اخلاص واتباع کے مضبوط بازوؤں یعنی عَلٰی بَصِیْرَۃٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ کا سہارا لے کر اور نام نہاد عقل کی سطحی فرحتوں یعنی فَرِحُوْا بِمَا عِنْدَ هُمْ مِّنْ عِلْمٍ کے غرور سے الگ ہو کر جب اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہو کر داخل ہوئے اور دانائی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمد ورفت میں اعتدال سے مسئلہ کی دونوں سمتوں کو دیکھا، نہ افراط کی طرف جھکے نہ تفریط کی جانب متوجہ ہوئے، بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پوری باطنی بینائی کو اسی پر جما دیا تو انہیں تخیل کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آراء نظر آ گیا اور انہوں نے

بندے اور خدا کا درمیانی ربط کھول دیا اور خدا اور بندے کے اختیار کی نوعیت اور ان کی مابینی نسبت واشگاف کردی۔

ایک طرف شانِ عبودیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شانِ الوہیت کی تنزیہہ و تقدیس کو نگاہوں سے اوجھل نہ ہونے دیا اور یہ ثابت کر دکھایا کہ تنزیہہ کے معنی مخلوق کو خالق سے منقطع کردینے یا خالق کو مان کر مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالاتِ مستقلّہ کی نفی کردینے یا کمالاتِ خالق کو سامنے لاکر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے واشگاف کردینے کے ہیں۔ پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہوکر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب ہوگئے۔

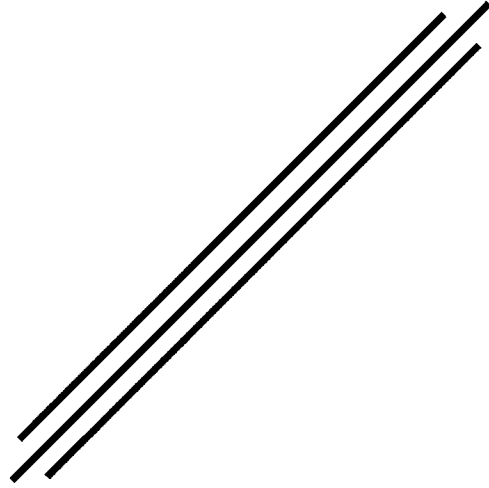
غرض اس جامع الاضداد اور بالاتر از عقول مسئلہ کو اس خوبی اور معقولیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ معقول مسئلہ یہی مسئلہ تقدیر نظر آنے لگا۔ ادھر اس مسئلہ کی مخالف جہتوں کی غیر معقولیت کو اس درجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسلکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر معقول اور اس کے مدعیوں سے زیادہ خفیف العقل اور سبک دماغ کوئی نہ رہا، خواہ وہ قدریہ ہوں یا جبریہ اور سوفسطائیہ۔

اہل سنت میں اس عقدۂ لاینحل کو حل کرنے والے محقق جنہوں نے مسئلہ کو خود سمجھ کر دوسروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اسے پانی بنا کر حلق کے نیچے اتار دیا ہے سلف اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے اپنے دور میں انہوں نے اس مسئلہ سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسئلہ کی محققانہ تقریریں کیں جیسے سلف میں حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، حسن بصریؒ وغیرہ پھر قرون مابعد میں اشعریؒ، غزالیؒ، رازیؒ، شیخ اکبرؒ، عارفِ رومیؒ وغیرہ۔ پھر قرون متاخرہ میں مجدد سرہندیؒ، امام ولی اللہؒ، شاہ عبدالعزیزؒ وغیرہ۔ پھر ان کے اخلافِ رشید میں حکیم الاسلام مولانا

محمد قاسم نانوتوی مؤسس دارالعلوم دیوبند وغیرہ وغیرہ اکابرامت ہیں، جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان وقلم اٹھایااور مسئلہ کا حق ادا کر کے دوسروں کے حق میں اسے بدیہی بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اخلافِ حال ہیں جو افراد مسئلہ کو سمجھا دینے اور اسے صاف کر دینے پر قلم اٹھا سکتے ہیں۔ **وباللّٰه التوفیق.**

محمد طیب غفرلہٗ
مہتمم دارالعلوم دیوبند
۲۹ رمضان المبارک ۱۳۶۶ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

معجزہ کی حقیقت اوراس کی اہمیت وافادیت پرایک معرکۃ الآراءتحریر

معجزہ کیا ہے؟

• •

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ

ہم نے اپنے رسولوں کو کھلی کھلی نشانیوں کے ساتھ بھیجا۔

معجزہ کیا ہے؟

معجزہ کی حقیقت اور اس کی اہمیت افادیت پر ایک معرکۃ الآراء تحریر

نتیجۂ فکر

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ‘
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ نئی دہلی 110002

پیش لفظ

''معجزہ کیا ہے؟'' دراصل حضرت حکیم الاسلام مدظلہٗ کی ان معرکۃ الآراء تقاریر میں سے ہے جو اپنی اہمیت وافادیت کے لحاظ سے عوام وخواص دونوں طبقوں کیلئے انفرادی خصوصیت کی حامل ہیں۔

زیر نظر کتاب میں انتہائی مربوط اور دلچسپ انداز میں معجزوں کی حقیقت اور انبیاء علیہم السلام کے ہاتھوں پر ان کے ظہور کے وجوہ پر ایک جامع اور مدلل بحث کی گئی ہے۔

پیغمبرانِ حق ان گم کردہ راہ قوموں کی راہبری اور راہنمائی کیلئے اس عالم میں تشریف لائے جو مسبّب الاسباب اور اس کی مشیّتوں سے انحراف کر کے صرف اسباب وعوارض کے جویا بن کر رہ گئے۔

ظاہر ہے ایسے تیرہ وتار ذہنوں کو علم وحقانیت سے منور کرنے کے لئے محض علمی دلائل کافی نہیں ہوسکتے جب تک کہ ان کے ساتھ کچھ ایسے معاون براہین نہ ہوں جن کا تعلق مشاہدہ سے ہوتا ہے۔ اور ان مشاہداتی دلائل کی فوقیت وبرتری تمام دنیوی خوارق اور شعبدوں پر ثابت ومسلم ہو کہ ان کا من اللہ ہونا اور ان کی ناقابل انکار صداقت پر منکر ذہن کو خمیدہ سر ہونے پر مجبور کر کے اس کے لئے بابِ توفیق ادا کر سکے۔

ان باریک تر مسائل پر حضرت حکیم الاسلام مدظلہ العالی کے ذہن رسا نے جو نکتہ سنجیاں فرمائی ہوں گی ان کا اندازہ اہل علم ودانش بالخصوص اور عوام بالعموم بہ آسانی کر سکتے ہیں، کیونکہ کتاب کی افادیت اور متوقع مقبولیت کے سلسلے میں حضرت حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی کا اسم گرامی ہی شاید معتبر ہے۔

محمد اسلم رمزیؔ قاسمی
(صاحبزادہٗ محترم حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہٗ)
استاذِ حدیث وقف دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ نَحْمَدُهٗ وَنَسْتَعِيْنُهٗ وَنَسْتَغْفِرُهٗ وَنُؤْمِنُ بِهٖ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ اَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ اَعْمَالِنَا مَنْ يَّهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهٗ وَمَنْ يُّضْلِلْهُ فَلَا هَادِيَ لَهٗ وَنَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَنَشْهَدُ اَنَّ سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ. اَرْسَلَهُ اللّٰهُ اِلٰى كَآفَّةٍ لِلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا، وَدَاعِيًا اِلَيْهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا ○ وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَعَلٰٓى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ وَبَارَكَ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيْرًا كَثِيْرًا○ اَمَّا بَعْدُ!

فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ ○ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ○ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ وَرُسُلَهٗ بِالْغَيْبِ. اِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيْزٌ○ (پارہ ۲۷ سورۃ الحدید)

بزرگانِ محترم!

یہ قرآن کریم کی آیت ہے جو اس وقت میں نے آپ حضرات کے سامنے تلاوت کی ہے۔ اس میں حق تعالیٰ شانہٗ نے دین کے چند بنیادی اور اساسی مقاصد پر روشنی ڈالی ہے، آج انہی کے بارے میں آپ حضرات سے کچھ عرض کروں گا۔

ترجمہ: ہم نے رسولوں کو بھیجا بیّنات کے ساتھ یعنی کھلی کھلی نشانیوں کے ساتھ کہ جن سے رسولوں کو پہچانا جا سکے اور رسولوں کے ساتھ ہم نے نازل کی کتاب جس سے قوانینِ خداوندی پہچانے جا سکیں۔ امرونہی سامنے آئیں اور احکامِ ربانی واضح ہوں۔ اور کتاب کے ساتھ ہم نے میزان (۱) بھی بھیجی کہ جس میں ناپ تول کر اندازہ کیا جائے کہ واقعی ہی چیز حق ہے، اس کے دلائل اس کے علل اور اس کے اسرار بھی ہم نے ساتھ میں بھیجے۔"

تو اس آیت میں بتلایا گیا کہ ایک بڑا انعام اللہ تعالیٰ کا نبوت ہے جو دنیا میں بھیجی گئی۔

ایک نبوت کی دلیل ہے جو بینات ہیں، ایک نبوت کا اثر ہے جو اس کی تعلیمات ہیں، جس کو

(۱) میزان سے مراد علمی دلائل ہیں جن سے تعلیم کے صحیح یا غلط ہونے کی جانچ تول کی جا سکتی ہے۔

کتاب سے تعبیر کیا گیا، ایک اس اثر کے وجوہ اور شواہد ہیں کہ جن کو میزان سے تعبیر کیا گیا۔

تو نبوت اور بینات اور کتاب اور میزان یہ چار نعمتیں ہیں جن کا اس آیتِ کریمہ میں ذکر فرمایا گیا۔

انسان کی خوبی صلاحیت واستعداد کا وجود ہے

دنیا جانتی ہے کہ یہ عالم ظلمانی ہے اس میں اندھیرے کے سوا کچھ نہیں تھا، سب سے بڑا روشن چراغ اس میں انسان ہے، لیکن خود انسان اپنی جبلت کے اعتبار سے ظلمانی ہے، جتنے اس کے پیدائش کے مادّے ہیں وہ سب ظلمانی، اس کی جائے پیدائش وہ سب ظلمانی، اس کی پیدائشی خلقت اور جبلت میں ظلم اور ظلمات دونوں رکھے ہوئے ہیں، صرف اگر خوبی ہے انسان میں تو وہ استعداد اور صلاحیت کی ہے کہ اگر اس میں کسی خمیر کو ڈال دیا جائے تو وہ قبول کر لیتا ہے۔ فعل کے درجہ میں کوئی خوبی انسان کی ذات میں موجود نہیں، اسی کو ایک موقع پر قرآن کریم نے ارشاد فرمایا، اس صلاحیت کے بارے میں کہ:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ .

ہم نے اپنی امانت (۱) پیش کی آسمانوں پر، زمین پر، دریاؤں پر، پہاڑوں پر فَاَبَيْنَ سب نے انکار کر دیا کہ ہم اس امانت کو نہیں اٹھا سکتے، ہم میں قوت نہیں، یہ گرہ کے کچے حضرت انسان بھی کھڑے ہوئے تھے، انھوں نے آگے بڑھ کر عرض کیا کہ اس امانت کو اٹھانے کے لئے میں تیار ہوں۔

وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ.

انسان نے وہ امانت اٹھالی۔

فرمایا حق تعالیٰ نے کہ:

اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۝

تھا، وہ بڑا ظلوم اور جہول! اسی لئے تو امانت اُٹھالی۔

(۱) امانت سے مراد تمام مفسرین کے نزدیک شریعت کے احکام ہیں کہ جن کو ادا کرنے سے اجر وثواب اور نہ ادا کرنے سے گناہ اور عذاب ہوتا ہے۔

تو یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کام تو انسان نے وہ کیا جو کائنات میں کوئی نہ کر سکا، بڑی بڑی مخلوقات آسمان، زمین، دریا اور پہاڑ سب عاجز رہ گئے۔ اُٹھا تو یہ ضعیف البنیان (کمزور بنیاد والا) انسان اُٹھا اور اس نے کہا:

''میں امانت اٹھانے کو تیار ہوں۔''

تو وہ کام کیا کہ جو کائنات میں کوئی نہ کر سکا، مگر خطاب یہ ملا کہ بڑا ظالم اور بڑا جاہل تھا۔

تو سوال یہ ہے کہ کوئی تعریف کا کلمہ فرمایا جاتا، کوئی مدح کی جاتی تو انسان کچھ خوش ہوتا کہ میں نے اگر کوئی بڑا کام کیا ہے تو مجھے صلہ ملا۔

مگر صلہ یہ ملا کہ بڑا ظالم اور بڑا جاہل تھا، پھر یہ نہیں کہ یوں فرما دیا گیا ہو کہ اِنَّهٗ كَانَ ظَالِمًا جَاهِلاً. ظالم تھا، جاہل تھا، ظلوم کہا گیا مبالغے کا صیغہ، کہ بڑا ظالم اور بڑا جاہل تھا۔

تو انسان بے چارہ دل مسوس کر رہ گیا کہ کام تو اتنا بڑا کیا جو کوئی نہ کر سکا اور انعام یہ ملا کہ بڑا ظالم اور بڑا جاہل تھا، جو ظاہر میں ایک مذمت ہے۔

لیکن اگر غور کیا جائے تو اس سے زیادہ مدح اور تعریف انسان کی نہیں ہوسکتی جو ان کلمات سے حق تعالیٰ نے فرمائی کہ یہ بڑا ظالم ہے بڑا جاہل ہے۔

اس لئے کہ ظالم اس کو کہتے ہیں جس میں عادل بننے کی صلاحیت ہو، اس لاؤڈ سپیکر کو ہم ظالم نہیں کہہ سکیں گے اس لئے کہ اس میں عادل بننے کی کوئی صلاحیت نہیں۔ ہم ان پہاڑوں کو اور دریاؤں کو جاہل نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ جاہل وہ ہے جو عالم بن سکتا ہو، ان میں عالم بننے کی کوئی صلاحیت نہیں، اس لئے نہ یہ ظالم کہلائے جاسکتے ہیں نہ جاہل۔

اگر ظالم اور جاہل بن سکتا ہے تو انسان بن سکتا ہے کیونکہ ظالم کے معنی یہ ہیں کہ عادل بننے کی اس میں صلاحیت ہو، جاہل کے معنی یہ ہیں کہ عالم ہونے کی اس میں استعداد اور لیاقت ہو۔

تو اب اس خطاب کا حاصل یہ نکلا کہ انسان بڑا ظالم تھا یعنی اس وقت ظالم ہے، مگر بننے والا ہے یہ بہت بڑا عادل، اسی میں انصاف کی اور اعتدال کی صلاحیت ہے۔

یہ بڑا جاہل ہے لیکن اگر کائنات میں کوئی عالم بنے گا تو یہی بن سکتا ہے دوسرا نہیں بن سکتا۔ تو

بالفعل (۱) ظالم اور بالقوۃ (۲) عادل ہے۔ بالفعل جاہل اور بالقوۃ عالم بن جائے۔

تو دوسرے لفظوں میں اس کا حاصل یہ نکل آیا کہ انسان نے امانت قبول کی، استعداد قبول کی، صلاحیت قبول کی عالم و عادل بننے کی، اس لئے کہ یہ ظالم اور جاہل تھا اس امانت کو یہی قبول کرسکتا تھا کہ بالقوۃ یہ عادل بن جائے، بالقوۃ عالم بن جائے۔

تو اس آیت کریمہ نے بتلایا کہ انسان میں اگر کوئی خوبی ہے تو وہ صلاحیت اور استعداد کی ہے۔

دو کمالات علمی قوت اور عملی قوت

ماں کے پیٹ سے کوئی ہنر لے کر نہیں آتا، اس لئے کہ سب سے بڑے کمال انسان کے لئے دو ہی ہیں۔ ”ایک علمی قوت اور ایک عملی قوت“ انہی دو سے دنیا میں انسان سر بلند ہوتا ہے۔

ان دونوں کی صلاحیت اس کے اندر ہے۔ ماں کے پیٹ سے انسان نہ علم لے کر آیا نہ عدل، اور نہ انصاف لے کر آیا نہ اعتدال لے کر آیا۔

علم کے بارے میں حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ:

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ م بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ قَلِيْلًا مَّاتَشْكُرُوْنَ ○

ترجمہ: ہم نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا اس حالت میں کہ تم ذرّہ برابر علم نہیں رکھتے تھے۔

لا تعلمون شيئًا یہاں نکرہ نفی کے نیچے آ رہا ہے اور عربیت کا قاعدہ ہے کہ نکرہ جب نفی کے نیچے آتا ہے تو فائدہ عموم کا دیتا ہے تو لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا کا یہ مطلب نکلا کہ ذرّہ برابر تمہارے اندر علم نہیں تھا، انسان کا بچہ ایک مضغۂ گوشت (گوشت کا ٹکڑا) بنا ہوا آتا ہے تو اس میں نہ سیاہ و سفید کی تمیز، نہ اچھے برے کا امتیاز، ایک گوشت کا لوتھڑا ہوتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ ہم نے اس میں سننے کی طاقت رکھی تاکہ سن سن کر علم حاصل کرے، دیکھنے کی طاقت رکھی تاکہ دیکھ دیکھ کر معلومات حاصل کرے، بوجھنے کی طاقت رکھی تاکہ سمجھ کر تدبر و تفکر سے معلومات میں اضافہ کرے، تو اس کے اندر علم بڑھانے کے آلات رکھ دیئے، صلاحیت رکھ دی جب ان آلات کو استعمال

---

(۱) موجودہ حالت میں (۲) بالقوۃ کا مطلب ہوتا ہے کہ اس میں قابلیت اور طاقت اس چیز کو حاصل کرنے کی ہے۔

کرے گا اس کا علم بڑھتا جائے گا، جاہل سے عالم بنتا جائے گا، ظالم سے عادل بنتا جائے گا۔

اب یہ کہ وہ ان آلات کو استعمال ہی نہ کرے، نہ آنکھوں کے ذریعہ دیکھے، نہ کانوں کو کھول کر سننے کی کوشش کرے، نہ دل کو ذرا سا فراخ کر کے سمجھنے کی کوشش کرے تو یہ کفرانِ نعمت ہے کہ ہم نے تو سمجھنے کے اور معلومات کے سارے آلات دے دیئے، اب کوئی استعمال نہ کرے تو اسی کا قصور ہے اور اسی کی ذمہ داری ہے۔

اگر کسی میں شجاعت کا خلق رکھا ہوا ہے تو حملہ آوری اور ہجوم اور اقدام کے افعال سرزد ہوں گے، اگر کسی میں شکر کا خلق رکھا ہوا ہے تو زبان رطب اللسان ہو جائے گی شکر گزاری میں کہ وہ ہاتھ پیروں سے شکر گزاری کرے گا۔

تو افعال، اخلاق سے نمایاں ہوتے ہیں، اخلاق بمنزلہ بیج کے ہیں اور افعال بمنزلہ ثمر اور شاخوں کے ہیں۔ بیج اگر نہ ہو تو درخت نہیں اُگ سکتا، اس لئے انسان کے قلب کے اندر جیسے مادّے ہوتے ہیں ویسا ہی اس سے افعال کا ظہور ہوتا ہے۔

انسان کے اندر پیدائشی طور پر اخلاقِ فاضلہ نہیں رکھے گئے

تو پیدائشی طور پر انسان کے اندر اخلاقِ فاضلہ رکھے ہوئے نہیں ہیں مطلقاً خلق موجود ہے لیکن ان کا اعتدال اور صحیح طور پر اپنے مصرف میں صرف کرنا اس کا کوئی وجود نہیں۔ بلکہ اگر دیکھا جائے تو اخلاقِ بدی بھی موجود ہیں جن کو تعلیم اور تربیت سے بدلنا پڑتا ہے۔

اگر آدمی تعلیم و تربیت نہ پائے تو اس کی بدخلقی نمایاں رہتی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ:

وَمَآ اُبَرِّئُ نَفۡسِیۡ ۚ اِنَّ النَّفۡسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوۡٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیۡ.

ترجمہ: میں براءت نہیں کرتا اپنے نفس کی، نفس تو برائی کا حکم دیتا ہے۔

تو خلقی طور پر انسان کا نفس شر کا مجموعہ ہے اس سے برائیاں ظاہر ہوتی ہیں، اس کو ٹرینڈ (TRAINED) کر کے، تمرین کر کے، تعلیم دے کر، تربیت دے کر بھلائی کی طرف لایا جاتا ہے۔

پیدائشی طور پر انسان بخیل واقع ہوا ہے سخی واقع نہیں ہوا۔ پیدا شدہ بچے کو ذرا شعور پیدا ہوگا تو جو چیز اس کے سامنے رکھیں گے ہاتھ سے اٹھا لے گا اور منہ میں لے جانے کی کوشش کرے گا، یعنی قبض (قابو میں کرنا) اور بخل یہ اس کی ذاتی جبلت ہے۔ داد و دہش اس کی ذاتی جبلت نہیں، صلاحیت ہے داد و دہش کی لیکن بالفعل اگر موجود ہے تو قبض اور بخل ہے، اٹھائے گا اور ہضم کرنے کی کوشش کرے گا۔ آپ محنت کر کے، تربیت دے کر اس کو سخی بنانے کی کوشش کریں گے۔

فطری اور خلقی طور پر انسان میں صبر و تحمل کا مادہ نہیں ہے، جزع وفزع کا ہے، ذرا مصیبت دیکھی گھبرا گیا، واویلا شروع کر دیا، ذرا کوئی چیز پاس آ گئی اترا گیا اور آپے سے باہر نکل گیا، سمائی اور صبر و تحمل، محنت کے بعد حاصل ہوتا ہے جبکہ اس کو تربیت دی جائے۔ اسی لئے اخلاقی ادارے بھی قائم کئے جاتے ہیں تا کہ اخلاق کی تربیت دی جائے، تعلیمی ادارے قائم کئے جاتے ہیں تا کہ علم پہنچایا جائے۔

تو مدارس کا وجود، خانقاہوں کا وجود اس کی دلیل ہے کہ خلقی طور پر نہ انسان میں علم ہے، نہ اخلاقِ فاضلہ ہیں، ورنہ نہ خانقاہوں کی ضرورت تھی نہ مدارس کی ضرورت تھی، تو ان کا قائم ہونا، جدوجہد کرنا اور سارے انسانوں کا پسند کرنا کہ کوئی مدرسہ قائم ہو، کوئی تعلیم گاہ قائم ہو، یہ دلیل اس کی ہے کہ وہ اپنے کو طبعی طور پر جاہل سمجھے ہوئے ہیں۔

اگر سب کے سب پیدائشی علم رکھتے تو مدارس کی ضرورت نہیں تھی، سارے علماء پیدا ہوتے، اگر سارے کے سارے بااخلاق ہوتے تو خانقاہوں اور مربیانِ اخلاق کی ضرورت نہیں تھی کہ ان کو تمرین (مشق) دے کر پاکیزہ اخلاق سکھلائیں۔

تو عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ذاتی طور پر کمالات سے کورا واقع ہوا ہے بلکہ شر کا اس کے اندر غلبہ ہے اور ایک انسان ہی میں کیا ہر چیز میں خلقی طور پر برائی رکھی گئی ہے اس کے اندر بھلائی محنت سے لائی جاتی ہے، اگر محنت چھوڑ دی جائے تو برائی پیدا کرنے کے لئے کسی محنت کی ضرورت نہیں، ہر چیز میں وہ خلقی طور پر خود ابھرتی ہے۔

آپ ایک مکان بنائیں، مکان کی خوبی یہ ہے کہ صاف ہو، ستھرا ہو، خوش رنگ ہو، دیدہ زیب ہو، ڈیزائن (DESIGN) اچھا ہو، اس سب کے لئے آپ کو محنت کرنی پڑے گی، معمار لائیں گے مکان بن جائے گا تو فراش رکھیں گے کہ وہ جھاڑے جھٹکے، تب جا کے یہ خوبیاں برقرار رہیں گی۔

لیکن اگر مکان کو ویرانہ بنانا چاہیں، اجاڑنا چاہیں تو کسی محنت کی ضرورت نہیں، اس کے صحیح رکھنے پر جو محنت صرف کر رہے تھے وہ چھوڑ دیجئے چند دن کے بعد گرد آئے گی پھر پلستر اکھڑے گا، پھر اینٹیں جھڑیں گی، پھر چھت گرے گی، پھر دیواریں آپڑیں گی، مکان کھنڈر ہو جائے گا۔

تو کھنڈر بنانے کے لئے کسی محنت کی حاجت نہیں ہے، صاف ستھرا مکان بنانے کے لئے محنت کی حاجت ہے۔ جب آپ نے محنت چھوڑ دی تو کھنڈر بننے کی باتیں خود اس کی ذات میں موجود تھیں وہ اُبھر آئیں۔

آپ ایک باغ لگاتے ہیں باغ کی خوبی یہ ہے کہ سرسبز ہو، شاداب ہو، خوش رنگ پتے اور پھول ہوں، خوشبودار ہوں، ان سب کے لئے محنت اٹھانی پڑتی ہے۔ مالی رکھیں گے، ہالی رکھیں گے کہ جو تھاولوں (۱) کو دیکھیں، کتر بیونت اور کاٹ چھانٹ کریں اس کی جڑوں کو پانی دیں، صاف کریں، تب جا کے باغ سرسبز رہے گا اس محنت سے آپ نے سرسبزی پیدا کی۔

لیکن اگر باغ کو اجاڑنا چاہیں، جھاڑ جھنکاڑ بنانا چاہیں تو کسی مالی کے رکھنے کی ضرورت نہیں، کسی ہالی مالی کے رکھنے کی ضرورت نہیں، مالی کو موقوف کیجئے صرف نہر بند کر دیجئے، بیس دن کے بعد یہی باغ جھاڑ جھنکاڑ بن جائے گا، معلوم ہوا کہ خرابی اس کی ذات میں چھپی ہوئی تھی جس کو آپ نے محنت سے دبا دیا تھا، محنت ختم کر دی اندرونی خرابی ابھر آئی۔

خرابی ہر چیز کی جبلت میں ہے اور خوبی محنت سے پیدا کی جاتی ہے

تو خرابی ہر چیز کی جبلت میں رکھی ہوئی ہے اور خوبی محنت کر کے لائی جاتی ہے، ایک کھانا ہے کھانے کی خوبی یہ ہے کہ خوش رنگ ہو، خوش ذائقہ ہو خوشبودار ہو، اس کے لئے آپ محنت اٹھاتے ہیں، ہوادان بنوائیں گے، نعمت خانہ (۲) بنوائیں گے، ٹھنڈی جگہ میں اس کو رکھیں گے کہ دھوپ نہ لگے، خراب نہ ہو، لیکن اگر کھانے کو سڑانا ہے، بسانا ہے، بدبودار کرنا ہے تو بدبودار بنانے کے لئے کسی

(۱) درختوں کے گرد پانی کے گڑھے۔ (۲) ایسی الماری جس میں کھانا محفوظ رہ سکے۔

نعمت خانہ کے بنانے کی ضرورت نہیں۔ بس ویسے ہی چھوڑ دیجئے صبح کو کھانا سڑا ہوا ہوگا، بد بو بھی اٹھی ہوگی، رنگ بھی بگڑ جائے گا، ذائقہ بھی خراب ہو جائے گا۔ معلوم ہوا کہ خرابی اس کے اندر موجود تھی جس کو آپ کی محنتوں نے دبا دیا تھا جب آپ نے محنت ختم کر دی اندرونی خرابی اُبھر آئی۔

تو آپ کو کائنات کی ہر چیز میں ہر ذرّے میں یہی محسوس ہوگا کہ خرابی ذات میں ہے خوبی محنت کر کے عارضی طور پر لائی جاتی ہے۔ انسان انہی چیزوں یعنی عناصر اربعہ کا مجموعہ ہے، یہی کائنات کے ذرّے ملے تو آدمی بن گیا، یہی گارا مٹی ملی تو انسان تیار ہو گیا، انسان کا نفس بن گیا، اس کے نفس میں بھی یہی خرابی جبلی ہے کہ انسان پیدائشی طور پر کچھ شر اور برائی لے کر آتا ہے اس کو بھلا بنانے کے واسطے آپ محنت اٹھاتے ہیں، تمرین کرتے ہیں، تربیت دیتے ہیں تب جا کے انسان کو انسان بننا نصیب ہوتا ہے۔ خوب کہا ہے کسی شاعر نے کہ ؎

قرنہا باید کہ تا یک سنگ خارا ز آفتاب
لعل گردد در بدخشاں یا عقیق اندر یمن

سالہا سال قرنہا قرن کی مدت چاہئے کہ ایک سنگ خارا کا ٹکڑا آفتاب کی دھوپ کو سہہ سہہ کر اس کی تپش کو اپنے اندر جذب کر کے اپنی صلاحیتوں کو ابھارے اور لعل بدخشانی بن جائے عقیق یمن بن جائے، یہ ایک دن میں نہیں ہوتا قرنہا قرن کی مدت تک اُسے آفتاب کی تپش کو سہنا پڑتا ہے تب جا کے بے قیمت پتھر کا ٹکڑا ایک باقیمت لعل بدخشاں بنتا ہے۔ اور کہا کہ ؎

ماہ ہا باید کہ تا یک پُنبہ دانہ بعد کشت
جامہ گردد شاہدے را یا شہیدے را کفن

مہینوں کی مدت چاہئے کہ بنولے کا ایک دانہ مٹی میں جا کر مٹی ہو جائے اپنے نفس کو پامال کر دے ختم کر دے اور مٹی میں چھپا دے تب اس سے کونپل ابھرے گا، درخت پیدا ہوگا، روئی لگے گی، اس روئی کو پیٹا جائے گا کاتا جائے گا، سوت بنے گا، کپڑا بنایا جائے گا، درزی قطع کرے گا تب وہ بنولہ اس قابل بنا کہ کسی محبوب کے اوپر دیدہ زیب جامہ بن جائے اور اس کی قیمت ہو اور دنیا اس کی تعریف کرے۔

تو بنولے کے دانے کو کتنی مصیبتیں سہنی پڑیں، ان مصائب سے گذر کر اس کو یہ قیمت حاصل ہوئی کہ اس کے کپڑے کو پہن کر مجلسوں میں آیا جائے، اس کپڑے کی تعریف کی جائے، مجلس والے کہیں کہ کپڑا بڑا قیمتی ہے، آپ نے کہاں سے خریدا، اس کی قیمت کیا ہے؟ قیمت بتائی جاتی ہے لوگ تعریف کرتے ہیں کہ ہمیں بھی اس دکان کا پتہ بتادیجئے ہم بھی یہ کپڑا منگائیں۔

اس کپڑے کو یہ فروغ کب حاصل ہوا؟ جب کہ بنولے کے دانے نے اپنی ہستی کو مٹادیا، اس نے زمین کا بوجھ برداشت کیا، روئی کے درخت نے آفتاب کی تپش برداشت کی پھر روئی بنی اور پیٹی گئی اور کپڑا بنا تو مہینوں کی مدت چاہئے کہ ایک بنولہ دیدہ زیب جامہ بن جائے۔

اور شاعر آگے کہتا ہے کہ ؎

سالہا باید کہ تا یک کودکے از درسِ علم
عالمے گردد نکو یا شاعرِ شیریں سخن

سالہا سال کی مدت چاہئے کہ ایک نادان بچہ، ایک کودکِ ناداں ایک طفلِ مکتب کسی مکتب میں بٹھایا جائے، آٹھ نو برس تک میاں جی کی سختیاں سہے، استاد کی غلامی کرے اس کے بعد جاکر یا وہ عالم بنے گا یا شاعر شیریں سخن بنے گا۔

تو عالم بنانے کے لئے سالوں کی مدت درکار ہے، مدرسے قائم کرنا ملازمین رکھنا، معلم رکھنا پڑتا ہے، تب جاکے آدمی، آدمی بنتا ہے۔ لیکن دنیا میں آپ نے کہیں نہیں سنا ہوگا کہ کوئی مدرسہ جاہل بنانے کے لئے قائم کیا گیا ہے، جاہل تو بنا بنایا پیدا ہوتا ہے اس کے لئے مدرسے کی کیا ضرورت ہے؟ یا کوئی ادارہ بداخلاق بنانے کے لئے قائم کیا گیا ہے، یہ تحصیلِ حاصل ہے، بداخلاق تو تھا ہی، نیک اخلاق بنانے کے لئے ادارے کی ضرورت ہے۔

تو ان گزارشات سے میرے عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی ذات سے شر لے کر آیا ہے، اس کے نفس کے اندر شرور جمع ہیں، اس میں برائیوں کے مادّے ہیں مگر انھیں برائیوں میں اگر کوئی خوبی ہے تو صلاحیت واستعداد کی ہے کہ اگر ان خرابیوں پر اُن کی ضد کو ڈال دیا جائے تو آدمی وہ قبول کر لیتا ہے، جہالت پر تعلیم دی جائے، تو علم کو قبول کر لے گا، ظلم کو اگر سہا جائے تو عادل بن جائے گا، کوئی بدکار ہو اور اس کو تربیت دی جائے تو نیکوکار بن جائے گا۔

برائیوں کے مادے موجود ہیں مگر اس کی ضد میں جتنی بھلائیاں تھیں ان کی صلاحیتیں بھی موجود ہیں، تو ساری خوبیوں کا مجموعہ دو ہی عمدگیاں ہیں، دو ہی خوبیاں ہیں، علم اور اخلاق۔ اس واسطے علم واخلاق کی صلاحیت رکھی گئی بس یہی خوبی ہے لیکن ان صلاحیتوں کو ابھارنے کے لئے ضرورت تھی کہ کوئی محرک ہو جو اُن صلاحیتوں کو اُجاگر کرے، سو انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ نے بھیجا، وہ معلم بن کر آئے مربیٔ اخلاق بن کر آئے، انبیاء کی تعلیم سے جاہل عالم بنے، ظالم عادل بنے۔

ہر نبی کے دور میں یہی رہا ہے کہ جن کی صلاحیتیں ابھرنی ہوئیں اور جن کی تقدیر یاور ہوئی، انبیاء علیہم السلام کی تعلیم سے اُبھر گئے۔

بعثتِ محمدیؐ کے وقت دنیا کی مذہبی اور اخلاقی حالت

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں تشریف لائے اور ایسے وقت تشریف لائے کہ بدی کا دور دورہ تھا۔ حجاز (۱) میں بھی بدی کا دور دورہ تھا۔ حجاز کے اردگرد بھی دنیا میں بدی پھیلی ہوئی تھی، پورا عالم ظلمت کدہ اور جہالت کدہ بنا ہوا تھا۔ جہل اور ظلم کی بھی فراوانی تھی۔ امتیں خالق ومخلوق کا فرق بھلا چکی تھیں، خالق کی صفات مخلوق میں مان لی تھیں اور مخلوق کی صفات خالق میں تسلیم کی ہوئی تھیں، نہ خالق کو خالق سمجھا جاتا تھا نہ مخلوق کو مخلوق۔

ایک قوم کہتی تھی کہ عیسیٰ علیہ السلام میں الٰہی خصوصیات موجود ہیں، بعض نصاریٰ کا دعویٰ تھا کہ وہ عالم الغیب بھی ہیں، وہ قادر علی الاطلاق بھی ہیں، وہ پیدا کرنیوالے بھی ہیں حتیٰ کہ وہ خود خدا بھی ہیں۔

اور اگر کسی طبقے نے خدا نہیں مانا تو خدا کا بیٹا مانا اور بیٹا سرّ اور راز ہوتا ہے باپ کا، جو باپ کی خصوصیات ہیں وہ بیٹے میں ہوتی ہیں، تو کسی نے ان کو اللہ کہا، کسی نے ثالث ثلاثہ (۲) کہا، کسی نے ابن اللہ (۳) کہا۔

تو خالق کی خصوصیات مخلوق میں مان رکھی تھیں اور مخلوق کی ذلیل خصوصیات کو بعض قوموں نے خالق میں تسلیم کر رکھا تھا، آج بھی تورات میں لکھا ہوا موجود ہے کہ اللہ میاں کی کشتی اسرائیل

(۱) عرب کا وہ علاقہ جس میں مکہ معظمہ، مدینہ منورہ اور طائف وغیرہ شامل ہیں۔

(۲) یعنی عیسیٰ علیہ السلام تین خداؤں میں سے تیسرے ہیں۔ (۳) اللہ کا بیٹا۔

(حضرت یعقوب علیہ السلام) سے ہو پڑی تو اسرائیل نے اللہ میاں کو پچھاڑ دیا اور غالب آ گئے۔ تو عجز وضعف اور درماندگی جو مخلوق کی صفات ہیں وہ خالق میں مان رکھی تھیں۔ آج بھی توریت میں یہ آیت موجود ہے کہ جب طوفانِ نوح آیا تو اللہ میاں کو اتنا صدمہ ہوا کہ اور تو کچھ نہ کر سکے رو پڑے اور اتنا روئے کہ آنکھیں دکھنے کو آ گئیں اور فرشتے عیادت کے لئے گئے کہ اب مزاج کیسا ہے؟

تو جو مخلوق کی عاجزانہ خصوصیات تھیں وہ خالق میں مان لیں اور جو خالق کی الٰہی خصوصیات تھیں وہ مخلوق میں مان لیں، کوئی کہتا تھا کہ ملائکہ علیہم السلام اللہ کی بیٹیاں ہیں، کوئی کہتا تھا کہ عزیر علیہ السلام اللہ کے بیٹے ہیں، کوئی کہتا تھا کہ ہم سب خدا کے بھائی بھتیجے ہیں، ہم نہ جہنم میں جا سکتے ہیں نہ ہمارا کوئی کچھ بگاڑ سکتا ہے۔

لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى.

یہود و نصاریٰ میں سے کوئی بھی ہرگز جہنم میں داخل نہیں ہو سکتا، ہم جنت کے ٹھیکے دار ہیں اور ہمارا مقام خصوصی ہے، دوسری قومیں جنت میں نہیں جائیں گی صرف ہم جائیں گے۔

تو بہر حال خدا پر دعویٰ کرنے، خدا پر افتراء کرنے اور اللہ اور مخلوق کا فرق اٹھا دینے جیسی ظلمات اور مظالم میں میں مخلوق پڑی ہوئی تھی، جہالت بھی انتہا کو پہنچ گئی تھی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے جبکہ پورے عالم میں ظلمت تھی، خود حدیث شریف میں ارشاد فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے:

اِنَّ اللّٰهَ نَظَرَ اِلٰى قُلُوْبِ اَهْلِ الْاَرْضِ فَمَقَتَ عَرَبَهُمْ وَعَجَمَهُمْ.

اللہ تعالیٰ نے زمین والوں کے دلوں کی طرف نگاہ کی فمقت عربهم وعجهم تو عرب اور عجم سب کو غضب اور قہر کی نگاہ سے دیکھا۔

کیونکہ قلوب میں خیر باقی نہیں رہ گئی تھی اِلَّا بقایا من اهل الكتاب. مگر چند اہل کتاب جو اپنے دین کو بچائے ہوئے پہاڑوں کی گھاٹیوں میں چھپے ہوئے پڑے تھے، جنگلوں اور ویرانوں میں جا کر اپنے دین کی حفاظت کر رہے تھے، آبادیوں اور بستیوں میں کوئی ان کا پُرسانِ حال نہیں رہا تھا، ہر طرف جہل اور ظلم کا دور دورہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور آپ نے اپنی تعلیم اور تربیت سے اُن صلاحیتوں کو اُجاگر کیا جو اُن جاہل وظالم انسانوں میں رکھی ہوئی تھیں اور وہی استعداد تھی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم وتربیت سے عرب کی کایا پلٹ

تو وہی لوگ کہ جو ظلم اور جہل میں مبتلا تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت کے نور سے منور ہوئے اور دنیا سے بڑھ کر عالم بنے، دنیا سے بڑھ کر عادل بنے، دنیا سے بڑھ کر با اخلاق بنے، کل تک ان کا نام مشرکین مکہ اور جہلائے عرب تھا، اب ان کا نام صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم اجمعین) ہوگیا۔ کل تک اس زمانہ کا نام زمانۂ جاہلیت تھا، اب اس کا نام ہوا **خیر القرون قرنی ثُمَّ الذین یلونھم ثم الذین یلونھم.** تو دلوں اور روحوں کو پلٹ ڈالا۔

غرض پہاڑوں کو، لوہے کو موم بنانا آسان ہے، مگر مخلوق کے قلوب کو یکسر بدل دینا اور ان میں انقلاب پیدا کر دینا بڑا مشکل ہے، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا معجزہ یہ ہے کہ آپ نے عرب کی دنیا کو پلٹ کر رکھ دیا۔ تیئیس چوبیس سال کے عرصہ کے اندر اندر جن کے دلوں میں جہل تھا ان میں علم بھر گیا، جن کے دلوں میں ظلم وعدوان بھرا ہوا تھا ان میں عدل وانصاف بھر گیا، جن کے دلوں میں جفا کاری اور قساوت بھری ہوئی تھی اُن میں عالمگیر اخوت پیدا کر دی، جو اقوام کی نگاہوں میں بالکل ذلیل تھے ان کو با اقتدار بنا دیا، ان کے سامنے تخت پیش کر دیئے، تاج پیش کر دیئے اور پھر بھی اُن کی یہ کیفیت تھی کہ جو لوگ ایک ایک پیسہ کے لئے دوسروں کی جان لینے میں کوئی دریغ نہیں کرتے تھے ان کے سامنے خزانے موجود تھے مگر ان کے زہد وتقویٰ میں ذرّہ برابر فرق نہیں آتا تھا۔

صحابہ کرام کی دنیا سے بے رغبتی، صحبتِ نبوی کا اثر

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیت المال میں تشریف لے گئے تو سونے اور چاندی کے ڈھیر لگے ہوئے تھے اور چمک رہے تھے تو فرمایا کہ:

یَا دُنیا غُرّی غَیری.

اے دنیا دھوکہ کسی اور کو دینا ہم تیرے فریب میں آنے والے نہیں۔

اور حکم دیا کہ خرچ کیا جائے تو لاکھوں روپیہ دن بھر کے اندر اندر غریبوں، یتیموں اور حاجت مندوں کو تقسیم ہوا۔

حضرت جابر ابن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لکھ پتی لوگوں میں ہیں، ایک دن گھر تشریف لائے، اُداس تھے۔ بیوی نے کہا کہ آج آپ اُداس ہیں چہرے پر انقباض اور تکدّر ہے کیا بات ہے؟ فرمایا کہ خزانے میں روپیہ زیادہ جمع ہو گیا ہے جس سے میرے دل پر بوجھ پڑ رہا ہے اور پریشانی ہو رہی ہے، وہ بھی صحابیہ تھیں انھوں نے کہا پھر غرباء کو تقسیم کر دو۔ تو ایک دم چونک کر کہا کہ واقعی کیسی اچھی بات بتائی میرے ذہن میں ہی نہیں آئی تھی۔

چنانچہ اسی وقت خزانچی کو حکم دیا کہ تقسیم کرو، رات بھر روپیہ تقسیم ہوتا رہا، غریبوں کو، بیواؤں کو، یتیموں کو غرض مدینے کی گلی گلی میں روپیہ پہنچا صبح کو جو حساب لگایا گیا تو چھ لاکھ روپیہ رات بھر کے اندر اندر تقسیم ہوا، صبح کو آ کر بیوی کا شکریہ ادا کیا کہ کیسا نیک مشورہ دیا تھا کہ میرا دل ہلکا ہو گیا۔

ہمارے پاس پیسہ نہ رہے تب ہمارے دل پر بوجھ پڑتا ہے، وہاں پیسہ بڑھ گیا تو ان کے دل پر بوجھ پڑا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تربیت کا اثر تھا، خلقی طور پر تو وہی بخل اور قبض کا مادہ ہے مگر اس کو تعلیم و تربیت سے نکال پھینکا۔ اور اس درجہ اس میں غناء و استغناء اور ایثار پیدا کر دیا کہ دنیا کی قومیں اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتیں، اس جہالت میں علم کا بھرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی تعلیم و تربیت کا اثر تھا۔

ایک رقت انگیز واقعہ

حضرت سعد ابن عمیر رضی اللہ عنہ بیت المقدس اور فلسطین کے والی بنائے گئے اور ایک عرصے تک بنے رہے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے گورنروں اور عُمَّال کا امتحان کیا کرتے تھے، کہ وہ کہیں ظلم کی طرف تو نہیں جا رہے ہیں، کہیں ان سے عدل و انصاف کا راستہ چھوٹ تو نہیں گیا، دوسرے آدمیوں کے ذریعہ بھی جانچ کراتے تھے اور خود بھی رات کو بھیس بدل بدل کر نکلتے تھے کہ مخلوق کی اخلاقی حالت کیسی ہے۔

غرض انھوں نے ایک خادم کو شام بھیجا کہ جا کر ذرا سعد بن عمیرؓ کی خبر لاؤ کہ کس حالت میں

ہے اور پانچ سو روپے کی تھیلی دی کہ یہ میری طرف سے ہدیے کے طور پر پیش کر دینا۔ مقصد جانچ کرنا تھا۔ خادم پہنچا۔ حال یہ ہے کہ سعد ابن عمیرؓ فلسطین کے گورنر ہیں، اُس متمدّن ملک کے جہاں دولت اور پھل اور سبزہ زاروں کی کوئی کمی نہیں ہے، مگر گورنر صاحب ایک خس پوش کچے سے مکان میں دروازے پر بیٹھے ہوئے رسیاں بٹ رہے تھے، بان بٹ کے پیٹ پالتے تھے اس سے جو پیسے ملتے تھے ان سے گذر اوقات کرتے تھے۔ بیت المال اور خزانے پر بار نہیں ڈالتے تھے۔

غرض خادم پہنچا تو کھڑے ہو گئے، بہت محبت سے ملے، خادم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا پیغام پہنچایا بہت خوش ہوئے۔ اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو گورنر کی جانچ کر رہے تھے کہ گورنر صاحب نے امیر المومنین کی جانچ شروع کر دی۔ خادم سے کہا کہ عمر تو بڑا مال دار ہو گیا ہوگا، اس واسطے کہ امیر المومنین ہے، خزانے اس کے تحت میں ہیں، ہزاروں لاکھوں روپیہ جمع کر لیا ہوگا؟ خادم نے کہا کہ نہیں! حضرت عمر کا وہی زہد وقناعت قائم ہے جو زمانہ نبوی کے اندر قائم تھا، وہی جو کی روٹی، وہی پیوندوں کے کپڑے، وہی زہد، وہی قناعت۔ کہا الحمد للہ! خدا نے ہمیں ایسا امیر دیا کہ جو خزانوں میں قابض ہو کر پھر بھی زاہد اور متقی ہے۔

پھر اس کے بعد سوال کیا کہ حضرت عمرؓ کے ہاں مقدمات تو آتے ہوں گے خوب جانبداریاں کرتا ہوگا، اپنے رشتہ داروں کی حمایت کرتا ہوگا، دوستوں کو جتاتا ہوگا؟ خادم نے کہا کہ نہیں حضرت عمر غریب کو اور امیر کو ایک نگاہ سے دیکھتے ہیں، پبلک کے تمام افراد اُن کی نگاہ میں یکساں ہیں، وہ عدل وانصاف سے کام کرتے ہیں۔ کہا الحمد للہ! خدا نے ہمیں ایسا امیر دیا جو عادل بھی ہے منصف بھی ہے، کامل بھی ہے۔

غرض وہ تو جانچ کر رہا ہے امیر المومنین کی طرف سے گورنر کی اور گورنر جانچ کر رہے ہیں امیر المومنین کی کہ ان میں تو کوئی فرق نہیں آیا۔ جب یہ سب کچھ ہو چکا تو خادم نے پانچ سو روپے کی تھیلی پیش کی کہ حضرت عمرؓ نے بطور ہدیہ کے دی ہے۔

بس دیکھتے ہی غصے سے چہرہ سرخ ہو گیا اور فرمایا کہ یہ مال عمرؓ کے باپ کا ہے جو ہزار ہزار، پانچ پانچ سو تقسیم کرتا ہے، اس کے باپ کا خزانہ ہے؟ کہا کہ انہیں حضرت عمرؓ نے ذاتی طور پر دیئے ہیں! تو

کہا اچھا عمرؓ سرمایہ دار بن گیا ہے کہ پانچ پانچ سو اور ہزار ہزار روپیہ ہدیہ کے طور پر بھیجتا ہے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَo

غرض ہدیہ تو قبول کر لیا مگر اس ہدیہ کا حشر یہ ہوا کہ اپنے بدن سے چادر اٹھائی اور جہاں کوئی غریب گذرا چادرہ میں سے دو تین بالشت کی ایک پٹی پھاڑی اور دس بیس روپیہ اس میں باندھ کر اس کے سامنے پھینک دیئے، کوئی یتیم گذرا پھر ایک پٹی پھاڑی دس بیس باندھے اس کے آگے ڈال دیئے، شام تک روپیہ بھی ختم ہوگیا اور گورنر صاحب کی چادرہ بھی ختم ہوگئی۔ اخیر میں بیوی نے کہا کہ میرے ہاں کئی دن سے فاقہ ہے کچھ مجھے بھی دے دو تو خفا ہو کر دو تین درہم پھینک دیئے کہ تو بھی اگر اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرنا چاہتی ہے تو بھر لے، تجھے مبارک ہو۔ یہ کیفیت تھی۔

اس کے بعد خادم نے پیغام دیا کہ حضرت عمر کا جی چاہتا ہے کہ آپ سے ملاقات کریں، آپ کو بلایا ہے۔ فرمایا کہ چلو، اسی وقت لاٹھی ہاتھ میں لے کر کھڑے ہوگئے اڑھائی سو میل کے سفر کے لئے تیار ہوگئے، نہ اونٹنی نہ سواری، کہا بس چلو اور پیدل ہی امیر المومنین کی طرف روانہ ہوگئے۔

حضرت عمرؓ کو اطلاع دے دی گئی تھی کہ فلاں دن پہنچیں گے، حضرت عمر شہر سے باہر استقبال کے لئے تشریف لائے، ملاقات ہوئی تو حضرت عمرؓ نے حضرت سعد بن عمیرؓ کے چہرے پر غصے کے آثار دیکھے۔ بہت حیران ہوئے کہ یہ غصہ کیوں، لیکن سمجھ گئے کہ یہ اس ہدیہ کا اثر ہے۔

حضرت سعدؓ نے کہا کہ شہر میں قیام گاہ پر بعد میں چلیں گے پہلے روضۂ اقدس پر حاضر ہولیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام عرض کرلیں۔ چنانچہ سب تشریف لے گئے۔

روضۂ اقدس پر حاضر ہو کر حضرت سعد ابن عمیرؓ نے سلام کے بعد عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں عمرؓ کی منحوس خلافت میں زندہ رہنا نہیں چاہتا، جو ہتھکڑیاں اور بیڑیاں آپ نے ہمارے ہاتھوں سے کاٹ دی تھیں عمر پھر وہی پہنانا چاہتا ہے اور پانچ پانچ سو روپے ہدیے کے ہمارے پاس بھیجتا ہے، میں اس منحوس دورِ خلافت میں زندہ رہنا نہیں چاہتا، انہوں نے رو رو کر یہ دعاء کی۔

اب حضرت عمرؓ کی باری آئی، انہوں نے دعاء کی یا رسول اللہ! میں اس وقت تک زندہ رہنا چاہتا ہوں جب تک میری حکومت میں سعد بن عمیرؓ جیسے افراد موجود ہیں اور جب یہ نہ رہیں تو میں بھی

زندگی نہیں چاہتا۔ مورخین لکھتے ہیں کہ چند ہی دن کے بعد سعد بن عمیرؓ کی وفات ہوئی اور اُن کے دس بیس دن کے بعد ہی حضرت عمرؓ کی شہادت کا واقعہ پیش آ گیا۔

تو دولت پر قابض ہونے کے بعد اور ملکوں پر حکمراں ہونے کے بعد یہ زہد وقناعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت کا اثر تھا۔

تو خلقت اور جبلت میں تو وہی قبض اور بخل اور وہی جہل اور ظلم تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم نے، آپ کی تربیت نے یہ اثر کیا کہ جو ظالم تھے وہ عادل بن گئے، جو جاہل تھے وہ عالم بن گئے، جو خودغرض تھے وہ ایثار پیشہ بن گئے۔ اور ان کا ایثار اس درجہ پر پہنچا کہ دوسرے کو نفع پہنچانے کیلئے اپنی جان تک کی پرواہ نہیں کرتے تھے کہ دوسرے کو تھوڑا نفع پہنچ جائے چاہے ہماری جان ختم ہو جائے۔

ایثار وقربانی کی ایک انوکھی مثال

یرموک کا واقعہ مشہور ہے کہ مجاہدین جہاد کرتے کرتے شہید بھی ہوئے، ایک صاحب گرے اور نزع کی کیفیت طاری ہوئی، اس حالت میں پیاس کا غلبہ ہوتا ہے، گرمی کی شدت ہوتی ہے۔ بہر حال جب جان کھنچتی ہے تو اس سے بڑا مجاہدہ کون سا ہو سکتا ہے، اور اس سے بڑا تعب کون سا ہو سکتا ہے؟ آدمی کو ذرا استفراغ ہو جائے تو پسینے پسینے ہو جاتا ہے، بخار آ جائے تو پیاس کا غلبہ ہوتا ہے، یہاں تو ساری حرارت غریزیہ اتر کر منہ کی طرف آ جاتی ہے اور نکلنے والی ہوتی ہے تو پیاس کی شدت اور حرارت کا غلبہ تھا۔

زمین پر گرے اور کہا ''پانی''، پانی پلانے والے کٹورے میں پانی لیکر پہنچے، پانی ہونٹ کو لگایا ہی تھا کہ پاس سے ایک اور آواز آئی ''پانی'' تو کہتے ہیں کہ پہلے میرے اُس بھائی کو پلا دو بعد میں میں پیوں گا۔ شدت کی تو یہ کیفیت ہے مگر ایثار کا یہ عالم ہے کہ دوسرے کی پیاس بجھانے کو اپنی جان پر ترجیح دی۔ وہ صحابی پانی کا پیالہ دوسرے کے پاس لے کر گئے، اُن کے ہونٹوں تک آیا تھا کہ تیسری آواز آئی ''پانی'' تو کہتے ہیں کہ پہلے اسے پلا دو بعد میں میں پیوں گا۔ یہ وہاں لیکر گئے تو چوتھی آواز آئی، سات آوازیں اسی طرح سے آئیں، ساتویں تک پہنچے مگر وہ شہید ہو چکے تھے، لوٹ کر آئے کہ

چھٹے کو پلاؤں وہ بھی شہید ہو چکے تھے، لوٹ کر آئے کہ پانچویں کو پلاؤں، وہ بھی شہید ہو چکے تھے، اخیر تک پہنچے تو دوسرے، تیسرے اور پہلے سب شہادت کا جام نوش کر چکے تھے۔ غرض ہر ایک نے اپنی جان دینی گوارا کی، مگر دوسرے بھائی کی پیاس گوارا نہیں کی۔

یہ ایثار ان لوگوں میں آ گیا جو ایک ایک پیسے کے لئے جان لینا اور جان دینا کوئی بات نہیں سمجھتے تھے۔ ہزاروں کی گردنیں کاٹ دیتے تھے کہ چار پیسے ہمیں مل جائیں، ڈکیتیاں ڈالنا، لوٹ مار کرنا ان کا پیشہ تھا مگر آج وہ اس درجہ مستغنی اور اس درجہ ایثار پیشہ بن گئے۔

تو اس قبض و بخل اور اسی قساوت کے اندر یہ رقت یہ علم و فضل اور یہ کمال پیدا کرنے میں ان کی صلاحیتیں تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم تھی تو وہ قابل بھی کامل تھے اور فاعل بھی کامل تھے، قابلیت اعلیٰ تھی، صلاحیت اعلیٰ تھی، فاعل کا فعل جب پہنچا تو جیسی صلاحیتیں تھیں وہی اُجاگر ہو گئیں اور اپنے اپنے درجہ پر اتنے اونچے ہوئے کہ آج تمام اہل سنت والجماعت کا اجتماعی عقیدہ یہ ہے کہ:

اَلصَّحَابَۃُ کُلُّھُمْ عَدُوْلٌ

سارے کے سارے صحابہ متقین، پارسا اور پاکباز ہیں اور ان کی نیتیں بخیر ہیں اور پوری امت میں بڑے سے بڑا قطب اور غوث بھی بڑے سے بڑے مقام پر پہنچ جائے لیکن صحابیت کی گرد کو نہیں پہنچ سکتا۔ یہ عقیدہ اہل سنت والجماعت کا ہے۔

تو یہ وہی صحابہ ہیں کہ نبوت کے دور سے پہلے ان کا نام مشرکین عرب تھا، جہلائے مکہ تھا، اور نبوت کے آنے کے بعد اور تعلیم قبول کرنے کے بعد وہ صحابۂ کرام بنے، علمائے عظام بنے، عرفائے کرام بنے، جو اعلیٰ سے اعلیٰ لقب کسی فضل و کمال والے کا ہو سکتا ہے وہ ان کے لئے سب سے پہلے ہے۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا اثر ہے۔

اخلاقِ حسنہ تعلیم انبیاء سے حاصل ہوتے ہیں

تو میرے عرض کرنے کا مطلب یہ تھا کہ دنیا ظلمانی ہے اس میں اگر روشنی پیدا کی ہے تو نبوت نے پیدا کی ہے، دنیا کے اندر بداخلاقی اصل ہے، اس میں اگر نیک اخلاقی آئی ہے تو انبیاء کی جوتیوں کے صدقے سے آئی ہے۔

تو پوری دنیا کی ظلمتوں میں چاندنا نبوت سے ہوا ہے، دنیا میں اگر نبوت نہ آئے تو یہ انسانوں کا گلہ، ڈھوروں اور ڈنگروں کا گلہ ہے جنہیں نہ اخلاق کی خبر، نہ علم کی خبر اور اب بھی جب نبوت کے آثار سے انسان کو کچھ بھی بُعد ہوتا ہے وہی اصلی جہالت اور وہی اصلی ظلمت پھر غالب آتی ہے اور جب نبوت کی طرف جھک گئے تو پھر وہی علم وعدل اور معرفت آنی شروع ہو جاتی ہے۔

تو انسان کی خوبی صرف صلاحیت کی ہے اس صلاحیت کو اجاگر کرنے کے لئے انبیاء بھیجے گئے، تو نبی آ کر دنیا میں دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئے ہیں، ہم حق تعالیٰ کا قانون لے کر آئے ہیں، اس دعویٰ کے لئے ضرورت پڑتی ہے دلیل کی، اس لئے کہ آنکھوں سے تو کسی نے دیکھا نہیں کہ نبی کے اوپر قانون اتر رہا ہے، یا نبی صاحبِ علم بنے ہیں، نبی کسی مکتب میں نہیں پڑھتے، کسی مدرسے میں تعلیم نہیں پاتے، ایک دم بیک دم دعویٰ کرتے ہیں اور وہ علم پیش کرتے ہیں کہ دنیا کے علماء اور عرفاء عاجز رہ جاتے ہیں۔

نبوت ایک دعویٰ ہے اور معجزات اس کے دلائل

پس اوّل تو یہی خود ایک بڑی دلیل ہے کہ بغیر پڑھے لکھے اس درجہ کے علوم ظاہر کرنا کہ دنیا کے اہل علم عاجز ہو جائیں، مگر بہر حال نبوت کے ثبوت کے لئے دلائل کی ضرورت پڑتی ہے۔ کیونکہ نبوت ایک دعویٰ ہے کہ میں اللہ کی طرف سے آیا ہوں، میں قانون لے کر آیا ہوں اور ساتھ میں یہ دعویٰ کہ جو میں کہوں گا وہی حق ہوگا اس کے سوا کوئی چیز حق نہیں ہو سکتی۔ اور ساتھ ہی یہ دعویٰ کہ جو میں کہوں گا قطعی بات ہوگی اُس میں تذبذب کی بھی گنجائش نہیں، اس پر ایمان لانا پڑے گا۔

تو اس درجہ کا ایمان کہ نہ اُس میں شک کی گنجائش ہے نہ تردد کی گنجائش ہے، نہ تذبذب کی، تو اتنا عظیم دعویٰ کہ میں خدا کی طرف سے آیا ہوں، خدا کی طرف سے کتاب لایا ہوں، خدا کی طرف سے دعویٰ لیکر آیا ہوں، ان دعوؤں کے دلائل میں انبیاء کو وہ عجیب چیزیں دی جاتی ہیں کہ دنیا میں تمام مخلوق انھیں کر کے نہیں دکھلا سکتی، وہ چیزیں نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہیں۔ نبی گو تصرف کرتے ہیں آسمانی چیزوں میں بھی اور زمینی چیزوں میں بھی، علویات میں بھی ان کے اثرات پہنچتے ہیں۔ اسی کو معجزہ کہتے

ہیں کہ خرقِ عادت کے طور پر وہ باتیں دکھانا کہ دنیا ان کی مثال پیش کرنے اور اُن جیسا کام کرنے سے عاجز رہ جائے۔ یہ اُس کی دلیل ہوتی ہے کہ یہ بے شک خدا کی طرف سے آیا ہے، خدا نے اس کے ہاتھ پر وہ قوتیں ظاہر کی ہیں کہ جن قوتوں کے ہوتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ یہ فرستادۂ خداوندی ہے، ذاتی طور پر کوئی دعویٰ لیکر نہیں آیا، خدا کی طرف سے آیا ہے، یہ بطور سند کے چیزیں پیش کی جارہی ہیں۔

تو انبیاء کو معجزات دیئے جاتے ہیں، معجزہ خرقِ عادت ہوتا ہے، عادت کے طور پر جو افعال ہوتے ہیں، اُن سے بالاتر ہوتا ہے، اس لئے کہ معجزہ درحقیقت خدا کا فعل ہوتا ہے، جو ظاہر تو ہوتا ہے نبی کے ہاتھ پر مگر آتا ہے مِنَ اللّٰہ۔ تو بشر اس سے عاجز ہوتا ہے، اس واسطے بشر کو ماننا پڑتا ہے کہ یہ خدائی چیزیں ہیں اور یہ بھی خدا کا فرستادہ ہے، خدا نے اپنے افعال اس کے ساتھ کئے ہیں تو یقیناً خدا کے اقوال بھی اس کے ساتھ ہیں، جب افعال سے مدد کی جارہی ہے تو اقوال میں یہ ضرور خدا ہی کی طرف سے نقل کررہا ہے۔

تو حق تعالیٰ اقوال دیتے ہیں اور نبی کے ساتھ اپنے افعال کرتے ہیں تاکہ وہ فعل قول کی حقانیت اور صداقت کی دلیل بن جائے، وہ نبی کی صداقت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے معجزہ نبوت کی دلیل ہوتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نار کو گلزار بنا دیا گیا، عادتاً یہ چیز مستبعد ہے۔ اور ممکن نہیں ہے کہ آگ ٹھنڈک کا کام دے اور بردوسلام بن جائے، یقیناً خرقِ عادت ہے، جب یہ معجزہ ایک ذاتِ اقدس پر ظاہر ہوا تو یقیناً سمجھنے والوں نے یہ سمجھا کہ یہ خدا کی طرف سے ہے، بندوں کے ہاتھ میں یہ قوت نہیں۔

حضرت صالح علیہ السلام نے پتھر میں سے اونٹنی نکالی وہ چرتی بھی تھی اور کھاتی بھی تھی، اس کے بچہ بھی ہوا، یقیناً عادۃً یہ چیز مستبعد ہے کہ پتھر کے اندر سے جاندار پیدا ہو اور جاندار بھی غیر معمولی کہ قد وقامت بھی اتنا طویل وعریض کہ عام اونٹنیوں کا قد وقامت اتنا نہیں ہوتا، کھانا بھی اس کا ایسا عجیب وغریب کہ چرنے پر آئی تو ایک دم سارے کھیت چرگئی، پینے پر آئی تو تالاب خشک کردیئے۔

یہ ساری چیزیں خوارق تھیں، عادت کے مطابق نہیں تھیں، ان افعال کو دیکھ کر دلوں نے یقین کیا کہ یہ بے شک فرستادۂ خدا ہے، کسی نے مانا اگر دل میں تسلیم ورضا آ گئی، کسی نے نہ مانا اگر عناد اور جحود کا جذبہ پیدا ہو گیا، مگر یہ ضرور تسلیم کیا کہ یقیناً یہ کوئی غیر معمولی چیز ہے جو خدا کی طرف سے ہے۔

تو نارِ خلیل ایک معجزہ ہے، ناقۂ صالح ایک معجزہ ہے، یدِ بیضا بھی ایک معجزہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام ہاتھ گریبان میں ڈالتے ہیں اور جب نکالتے ہیں تو سورج کی طرح روشنی پڑ رہی ہے۔ عادۃً یہ چیز بعید ہے کہ کوئی شخص گریبان میں ہاتھ ڈالے اور وہ نکلے تو سورج بن جائے۔

عصاءِ موسیٰ یقیناً معجزہ ہے کہ اس کو پتھر پر مارتے ہیں تو بارہ چشمے بہہ پڑتے ہیں، بہتے ہوئے پانی پر مارتے ہیں تو وہ پتھر کی طرح سخت ہو جاتا ہے، اور بارہ راستے بن جاتے ہیں۔ تو جامد کو سیال بنا دینا اور سیال کو جامد بنا دینا یعنی انقلابِ ماہیت پیدا کر دینا یقیناً خرقِ عادت ہے، عادتاً یہ چیز مستبعد ہے کہ دریا کا پانی خود بخود رک جائے، راستے بن جائیں یا ایک لاٹھی مارنے سے پتھر سے چشمے بہہ پڑیں، خود لاٹھی معجزہ ہے کہ ہاتھوں میں اسے رکھو تو لاٹھی ہے اور کسی چیز پر مارو یا پھینک دو تو اژدہا بن کر لہرانے اور پھنّانے لگے۔ یہ یقیناً معجزہ ہے عادۃً یہ چیز نہیں ہوتی۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو احیائے موتیٰ (مردوں کو زندہ کرنا) اور ابرائے اکمہ اور ابرص (اندھوں اور کوڑھیوں کو مرض سے بری کر دینا) یہ معجزات دیئے گئے۔

تو تمام انبیاء علیہم السلام کو کچھ سندیں ایسی دی گئی ہیں کہ جن سندوں کے ذریعے سے لوگ باور کر سکیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا بھیجا ہوا ہے اور جو کچھ یہ قول سے کہہ رہا ہے جب کہ یہ فعل اس کے ساتھ ہیں تو یقیناً یہ قول بھی خدا ہی کا ہے جس کو یہ نقل کر رہا ہے۔

تو جیسے افعال کے حق میں وہ مظہر ہے کہ کارفرمائیاں قدرت کی ظاہر ہو رہی ہیں اور جائے ظہور بنا ہوا ہے نبی کا بدن، اسی طرح سے یقیناً جو یہ کلام کر رہا ہے اس میں اگرچہ زبان اس کی ہے مگر قول خدا کا ہے۔

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝

یہ نبی کا قول نبی کی ذات کا قول نہیں خدا کا قول ہے جو اس کی زبان سے ظاہر ہو رہا ہے۔

تو چاہے ہاتھ پر معجزہ ظاہر ہو یا زبان پر کلام ظاہر ہو، کلام کی حقانیت کیلئے معجزہ دلیل ہوتا ہے۔

تو نبوت درحقیقت ایک دعویٰ ہے اور معجزات اس کے لئے بمنزلہ دلیل کے ہیں، یہ اللہ کا ایک انعام وفضل اور فرقِ مراتب ہے کہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو عملی معجزے دیئے گئے جیسے ابراہیم علیہ السلام کو نار دی گئی، نار گلزار بن گئی۔ صالح علیہ السلام نے اونٹنی نکال دی، موسیٰ علیہ السلام نے ہاتھ کو روشن کر کے دکھلا دیا، لاٹھی کو عصا، عصا کو اژدہا بنا دیا۔ یہ تمام معجزات فعلی اور عملی معجزات ہیں، اور یہ ظاہر بات ہے کہ عمل، عامل کی ذات کے ساتھ رخصت ہو جاتا ہے، اگر عامل دنیا میں نہ رہے تو اس کا عمل بھی باقی نہیں رہتا بلکہ اس کے ساتھ چلا جاتا ہے۔

معجزاتِ عملی ختم ہو جاتے ہیں، علمی معجزہ باقی رہتا ہے

تو جتنے انبیاء کو معجزات دیئے گئے جب وہ انبیاء دنیا سے رخصت ہوئے ان کے معجزات بھی رخصت ہو گئے، آج گلزارِ خلیل کا کہیں نشان نہیں، آج عصائے موسیٰ موجود نہیں، آج احیائے موتیٰ موجود نہیں، سب معجزات ختم ہو گئے۔ اس لئے کہ صاحبِ معجزہ یہاں نہیں ہیں، تو عمل عامل کی ذات سے رخصت ہو جاتا ہے تو عملی معجزات بھی اُن عاملین حضرات کے دنیا سے جانے کے بعد چلے گئے، لیکن علم کی شان یہ ہے کہ عالم کے دنیا سے رخصت ہونے کے بعد رخصت نہیں ہوتا وہ باقی رہتا ہے۔

اس واسطے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں ہزاروں معجزات عملی دیئے گئے، وہاں سب سے بڑا معجزہ علمی دیا گیا جو قرآن کریم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے رخصت ہو جائیں تب بھی وہ معجزہ باقی رہے اور جیسے میں نے عرض کیا کہ معجزہ دلیل ہوتا ہے نبوت کی، تو آج جس نبوت کی دلیل موجود ہے وہ نبوت بھی موجود ہے، جن نبوتوں کے دلائل ختم ہو چکے وہ نبوّتیں بھی ختم ہو چکیں۔ تو آج کی نبوّت وہ ہے جو قیامت تک باقی رہے گی، جب تک قرآن باقی ہے دلیل موجود ہے، اس لئے نبوّت بھی موجود ہے۔ اور دعویٰ قیامت تک کا ہے، کیوں کہ دلیل قیامت تک کی ہے۔

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عملی معجزات بھی دکھلائے اور ان سے بڑھ چڑھ کر دکھلائے جو انبیاءِ سابقین کو دیئے گئے تھے، اگر عیسیٰ علیہ السلام نے احیائے موتیٰ کا معجزہ دکھلایا کہ مُردے زندہ ہوئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احیائے استوانہ کا معجزہ دکھلایا۔

معجزاتِ نبی کریمؐ کی ایک ہلکی سی جھلک

حدیث میں واقعہ آتا ہے کہ کھجور کا ایک ڈیڑھ گز کا خشک تنا مسجد نبوی میں کھڑا ہوا تھا، اوپر سے اُسے کاٹ دیا گیا تھا اور اس پر ٹیک لگا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ ارشاد فرماتے تھے۔ جب منبر بنا دیا گیا اور اس پر خطبہ ارشاد کرنے کیلئے تشریف لے گئے تو حدیث میں ہے کہ اُس خشک تنے میں سے فریاد و بکاء اور گریہ وزاری کی ایسی آوازیں آئیں جیسے بچے سبک سبک کر روتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو منبر سے اترنا پڑا، آپ نے اس پر ہاتھ رکھا جیسے کوئی تسلی اور دلاسا دیتا ہے، تب جا کر وہ ستون سبک سبک کر چپ ہوا۔

کتنا بڑا فرق ہے اگر عیسیٰ علیہ السلام نے مردے کو زندہ کیا تو وہ انسانی مُردہ تھا جو زندہ ہوا، اس بدن سے اس کی روح کو یقیناً مناسبت تھی، روح اس میں پہلے موجود تھی جو نکل گئی تھی۔ نکلی ہوئی چیز کو اگر بعد میں پہنچا دیا جائے تو وہ اپنے محل میں پہنچی کوئی عجیب بات نہ ہوئی، انسان اگر زندہ ہو کر انسانی حرکتیں کرنے لگے تو کوئی بعید بات نہیں، کیونکہ انسانی جسم کا بھی یہی تقاضہ ہے اور انسانی روح کا بھی یہی تقاضہ ہے، تو آدمی کے بدن میں آدمی کی روح آ جائے اور وہ آدمیوں کے سے افعال انجام دینے لگے تو زیادہ تعجب کی بات نہیں، لیکن کھجور کے خشک تنے کو زندہ کیا جائے اور زندگی میں روح وہ آ جائے کہ فراقِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں رونے لگے یعنی فقط انسانوں جیسی روح نہیں بلکہ عشاقِ صادقین کی روح جو اہل اللہ اور عارفین کو نصیب ہوتی ہے کہ فراقِ نبویؐ برداشت نہ ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فراق میں گریہ و بکاء کرے، ایسی روح دی گئی۔

تو کہاں کھجور کا تنا اور کہاں اہل اللہ اور کاملین کی روح جس جسم میں ڈالی جائے وہ زندہ ہو جائے۔ پس انسان کے بدن میں اگر انسانی روح آ جائے تو تعجب کی بات نہیں، لیکن کھجور کے تنے میں انسانی روح آئے، انسانوں میں بھی کامل انسان کی روح آئے، یہ اس سے بڑھ چڑھ کر معجزہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو معجزۂ شق القمر دیا گیا کہ چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے، معراج کا معجزہ دیا گیا کہ منٹوں میں اور پل میں دنیا اور زمین اور فضا اور آسمان کو طے کر کے آپ صلی اللہ علیہ

وسلم مستوی تک پہنچ گئے، جنتوں تک کی سیر کی، یہ معجزات دیئے گئے جو نبوّت کی دلیل ہیں، رات کے تھوڑے سے حصہ میں مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پہنچے جو اڑھائی سو، تین سو میل کا فاصلہ ہے یہ ''اسریٰ'' کہلاتا ہے۔ اور پھر وہاں سے عروج ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتوں آسمانوں کا سفر کیا، یہ معجزہ دیا گیا۔ اسی طرح سے اور ہزاروں معجزات ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائے گئے۔

معجزات دلائلِ نبوت ہیں

تو معجزہ دلیل ہے نبوت کی۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معجزے پیش کئے اور معجزہ دلیل ہے نبوت کی تو گویا نبوت ثابت ہوئی، تو معجزات اصل میں مسائل کی دلیل نہیں ہوتے، قانون کیلئے دلیل نہیں ہوتے، قانون کے حق ہونے کی دلیل تو نبی کی ذات ہوتی ہے کہ نبیؐ سچ کے سوا غلط کبھی نہیں کہہ سکتا۔ قانون حق ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نبیؐ نے کہا اور نبی حق پر ہے، اس کی دلیل معجزہ ہے۔

تو معجزہ نبوّت کی دلیل ہوتی ہے قانون کی دلیل نہیں ہوتی، اگر مثلاً ہم یوں کہیں کہ نمازِ ظہر کی چار رکعتیں فرض ہیں۔ اور آپ ہم سے دلیل مانگیں اور ہم دلیل یہ دیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے دو ٹکڑے کر دیئے تھے، تو چاند کے دو ٹکڑے ہو جانے سے یہ کیسے لازم آیا، کیا ضروری ہے کہ چار ہی رکعت ہونی چاہئیں، دو کیوں نہ ہو جائیں۔ تو معجزہ احکام کی دلیل نہیں ہوتی۔

روزہ فرض ہے، ہم سے کوئی دلیل مانگے کہ کیوں فرض ہے؟ ہم کہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم معراج میں گئے تھے اس لئے فرض ہے، تو پوچھنے والا پوچھے گا کہ معراج کو روزے سے کیا تعلق؟ معراج اگر حق ثابت ہو جائے تو تیس دن کے روزوں کا تیس دن کا ہونا کیسے ضروری نکلا، روزے دس دن کے کیوں نہیں ہو گئے؟ دو مہینے کے کیوں نہیں ہو گئے؟

تو روزہ اور نماز اور احکامِ شرعیہ کے دلائل معجزات نہیں ہوتے، معجزہ دلیل ہوتی ہے نبیؐ کے حق ہونے کی۔ اور نبی کی ذات دلیل ہوتی ہے احکام کے حق ہونے کی، اس لئے احکام کو ذات کی حقانیت سے پہچانا جائے گا اور ذات کی حقانیت معجزات سے پہچانی جائے گی۔

بہر حال معجزہ نبوت کی دلیل ہے مگر معجزہ ہوتا ہے خرقِ عادت، جب لوگ عادت کے بندے

بن جاتے ہیں اور عبدِ مسبّب الاسباب ہونے کے بجائے عبدِ اسباب بن جائیں تو وہ ہر چیز میں اسباب کی تلاش کرتے ہیں، اور معجزہ ان کے دماغ میں نہیں بیٹھتا، جب کہا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم معراج میں گئے تو وہ حیران ہوتے ہیں کہ بھلا آدمی کیسے جاسکتا ہے؟

کہا جائے کہ چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اگر کہا جائے کہ انبیاء کے لئے طیّ زمان اور طیّ مکان ہوتا ہے کہ لمبی سے لمبی مسافت پر پل بھر میں پہنچ جاتے ہیں، یا بڑے سے بڑے کام کو جو پچاسوں گھنٹوں میں ہو وہ دو منٹ میں کر لیتے ہیں۔ اور ان کے لئے زمانہ بھی لپٹ جاتا ہے اور مکان بھی لپٹ جاتا ہے تو جو رات دن اسباب میں گھرے ہوئے ہیں ان کے دماغ میں نہیں بیٹھتا کہ یہ چیز کیسے ہوسکتی ہے۔

دورِ حاضر کی ایجاداتِ نو معجزات کی مؤید و مثبت ہیں

اس لئے حق تعالیٰ شانہٗ نے اس امت میں کچھ ایسے افراد پیدا کئے کہ چاہے وہ اسلام لائیں یا نہ لائیں مگر ایسی ایجادات کریں، ایسی تیاریاں کریں کہ ہر معجزے کے لئے مادیات میں ایک مثال بن جائے اور اُن کا منہ بند کیا جاسکے۔

کل تک یہ کہا جاسکتا تھا کہ آسمانوں کی طرف عروج (چڑھنا) ناممکن اور محال ہے۔ فلاسفۂ قدیم تو کہتے تھے کہ بیچ میں کرّہ نار پڑتا ہے، بھلا آدمی کیسے گذر جائے گا، پھر بیچ میں ہی کرۂ ہوا پڑتا ہے انسان تھوڑی ہوا نہیں برداشت کرسکتا، ہوا کے ذخیرے میں پہنچ جائے تو ہوا اسے کیسے چھوڑے گی؟

غرض یہ محال سمجھا جاتا تھا، آج جب ایجادات ہوئیں اور جیٹ طیارے تیار ہوئے اور لوگ سیاروں میں بیٹھ کر چلے اور دنیا کے چکر کاٹنے شروع کئے اور انہوں نے ارادے یہ باندھے کہ ہم چاند تک پہنچیں گے تو کم سے کم یہ مسئلہ حل ہو گیا کہ سرعتِ سیر کے لئے کوئی مقدار معیّن نہیں، جلدی سے جلدی پہنچنے کے لئے کوئی حد مقرر نہیں ہے، مہینے بھر کی مسافت آدمی گھنٹوں میں بھی طے کرسکتا ہے، گھنٹوں کی مسافت منٹوں میں طے کرسکتا ہے۔ منٹوں کی مسافت سیکنڈوں میں طے کرسکتا ہے، یہ قدیم فلاسفہ کا بھی مذہب ہے، کہ سرعتِ سیر کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، بڑی سے بڑی سیر چھوٹی سے چھوٹی مدت میں ہوسکتی ہے۔

اور آج کے فلسفے نے اس کا مشاہدہ کرا دیا کہ جس چیز کو آج سے پچاس برس پہلے لوگ محال کہتے تھے آج وہ ممکن بن گئی۔ کل اگر کوئی یوں کہتا کہ پچاس برس پہلے میں نے ایسی سواری ایجاد کی ہے کہ اس میں بیٹھ کر میں دنیا کا چکر لگا سکتا ہوں، پوری دنیا گھوم سکتا ہوں تو لوگ اسے دیوانہ کہتے کہ یہ عقل میں آنے والی بات نہیں، لیکن جب گاگرین چلا اور اس نے تقریباً چوبیس (۲۴) گھنٹوں میں سترہ چکر دنیا کے لگائے تو اب سب کے منہ بند ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ وہی بات اگر پیغمبر کہے تو ہم ماننے کے لئے تیار نہیں اور اگر وہی بات پیغمبروں کے منکر کہیں تو ہم ماننے کے لئے تیار ہیں، یعنی فرق اسباب اور مسبّب الاسباب کا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر کے کہو تو ماننے کی بات نہیں، لیکن اگر دنیا کی طرف منسوب کر کے کہو تو ماننے کی بات ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے دیکھا کہ یہ بغیر دیکھے ماننے کے لئے تیار نہیں تو دنیا میں ایسے اسباب مہیا کر دیئے کہ وہ معنویات کے ماننے کے لئے مثال بن جائیں۔

تو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے کہا کہ تم دعویٰ کرو اور دنیا کے موجودہ فلاسفروں سے کہا کہ تم ان کیلئے دلائل مہیا کرو، اگر دونوں کام مسلمانوں کے ذمہ ڈال دیتے کہ یہی معراج کا دعویٰ کرتے اور یہی ایجاد کر کے اُسے ثابت کرتے تو علمی ترقی نہ ہو سکتی بلکہ یہ محض صنّاع اور دستکار بن کر رہ جاتے۔

تو اللہ نے اُن سے کہا تم علمی دعویٰ کرو اور دوسری قوم کو کہا کہ تم عملی دلائل مہیا کرو، یہ دعویٰ کریں تم اس کو ثابت کرو، کل کو ممکن ہے اسی اثبات کی بدولت تم بھی ان دعووں کو ماننے لگو۔

کسی واقعہ کا امکان اس کے آثارِ وجود میں سے ہے

آج کم سے کم معراج سے انکار کرنے کا کوئی حق باقی نہیں رہا، کیونکہ چاند میں جانے کا جب ارادہ کر لیا تو پہنچنا نہ پہنچنا تو بعد کی بات ہے صرف ارادہ کرنے ہی سے امکان تو ثابت ہو گیا، وقوع جب بھی ہو وہ ہوتا رہے گا، تو کل تک جو لوگ معراج کے سفر کو ناممکن کہتے تھے کم سے کم اُن کے منہ پر مہر لگ گئی اور وہ اب نہیں بول سکتے، اس واسطے کہ وہ امکان کے قائل ہو گئے، کیونکہ سب سے بڑی چیز تو امکان ہی ہے واقعہ ہونا تو امکان کے آثار میں سے ہے وہ جب بھی ہو جائے۔

آخرت میں دیدارِ خداوندی، معتزلہ کا موقف

اور حضرت جنید بغدادیؒ کا مسکت جواب

معتزلہ کا دور تھا جو مسلمانوں کا ایک فرقہ ہے، اُن کا دعویٰ یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کو دیکھا نہیں جاسکتا، نہ دنیا میں کوئی دیکھ سکتا ہے نہ آخرت میں کوئی دیکھ سکتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ دیدارِ خداوندی محال اور ممتنع ہے، عقلاً اور شرعاً ناممکن ہے۔

غرض یہ ان کا دعویٰ ہے اس کے مقابلے میں اہل سنت والجماعت اور اہل حق کا دعویٰ یہ ہے کہ آخرت میں اللہ کے بندے اللہ کو دیکھیں گے، انھیں دیدارِ خداوندی نصیب ہوگا۔ عرصاتِ قیامت میں اور جنت میں بھی ہوگا، غرض ہر جگہ حق تعالیٰ کا دیدار اور تجلیات ان کے سامنے آئیں گی اور وہ انھیں دیکھیں گے۔ قرآن کریم نے فرمایا کہ:

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌo اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌo

بہت سے چہرے ہوں گے جو چمکتے ہوئے ہوں گے، تر و تازہ ہوں گے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمک رہے ہوں گے اور اپنے پروردگار کی طرف نگاہیں لگا کر اُس کو دیکھ رہے ہوں گے۔

کفار کے بارے میں فرمایا کہ:

كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَo

یہ ہرگز نہیں ہوسکتا، یہ ضرور ہوگا کہ کفار جتنے ہیں وہ محجوب ہوں گے۔ ان کے لئے حجاب حائل کر دیا جائے گا وہ اس لذتِ دیدار سے دوامی طور پر محروم کر دیئے جائیں گے۔

تو ان کو مایوس کیا گیا اور مومن کو دیدار کا امیدوار بنایا گیا۔ حدیث میں ہے کہ بعض صحابہ نے عرض کیا: ''یارسول اللہ! یہ اربوں کھربوں مخلوق یعنی آدم کی ساری اولاد جب ایک جگہ جمع ہوگی تو بڑا ہجوم اور جمگھٹا ہوگا۔ دس سے پچاس ہزار آدمی جمع ہو جاتے ہیں تو بھیڑ ہو جاتی ہے، چیخ و پکار ہوتی ہے اور سب ایک دوسرے کے لئے حجاب اور آڑ بن جاتے ہیں، تو اتنی مخلوق کہ سارا کنبہ حضرت آدم کا ایک جگہ جمع ہو، ایک وقت میں، کیسے اللہ میاں کو دیکھ لے گا؟

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب چودہویں رات کا چاند چمکتا ہوا ہوتا ہے تو ساری دنیا کے انسان کیا ایک وقت میں اس کو نہیں دیکھتے؟ کیا ایک کے دیکھنے میں دوسرے کا دیکھنا حجاب بن جاتا ہے؟ جب ایک وقت میں سب چمکتے ہوئے چاند کو دیکھ سکتے ہیں تو اسی طرح سے جنتوں میں اور عرصاتِ قیامت میں سارے بنی آدم مل کر ایک وقت میں اللہ کا دیدار بھی کر سکتے ہیں۔

بہرحال دیدارِ خداوندی ممکن بھی ہے، واقع بھی ہوگا اور حق ہے، یہی مذہب اہل حق کا ہے جسے انبیاء لے کر آئے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ محال اور ناممکن ہے کہ اللہ کو کوئی دیکھ سکے۔ انھوں نے اس دعویٰ کو اٹھایا اور دلائل پیش کئے، چونکہ یہ دعویٰ اسباب کے ذرا مطابق ہے کہ اللہ میاں کو دیکھا نہیں جا سکتا اس لئے عوام مبتلا ہونے شروع ہوئے اور بہت سوں کے ایمانوں میں کچھ خلل پڑنا شروع ہوا۔

چنانچہ علماء نے بحثیں کیں، مناظرے کئے، تقریریں کیں مگر چونکہ علماء باریک بات کہتے تھے جو معنویت سے بھرپور ہوتی تھی، اور وہ جو منکر تھے، انکار کرنے والا ذرا سا شبہ ڈال دے تو جلدی اثر ہوتا ہے اور حقیقت دل میں ذرا دیر سے بیٹھتی ہے، اس لئے منکرین جلد کامیاب ہوتے ہیں اور مقرّین دیر سے کامیاب ہوتے ہیں، مقرّ کو ثابت کرنا پڑتا ہے اور دلائل دینے پڑتے ہیں جب کہ منکر ایک شبہ پیدا کر کے پبلک میں پھسلا دیتا ہے اور سب کے سب اس میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ تو شبہ جہالت کی چیز ہے اور اس کے خلاف ثابت کرنا علم کی چیز ہے، اسلئے جاہل دنیا میں جلد غالب آ جاتا ہے اور عالم دیر سے، اسلئے کہ اسے بڑے مقدمات طے کرنے پڑتے ہیں جبکہ جاہل کو ایک انکار کافی ہو جاتا ہے۔

معتزلہ نے جب یہ کہا کہ خدا کو نہ دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے نہ آخرت میں تو علماء نے اس کے جوابات دیئے مگر عوام کے دل میں ان کا جواب زیادہ نہیں بیٹھتا تھا معتزلہ کا شبہ زیادہ بیٹھتا تھا، اس سے بہت سے ایمانوں میں خلل پڑنا شروع ہوا۔

جب علماء عاجز آ گئے تو اخیر میں عارفین اور محققین کی طرف رجوع ہوا کہ وہ اربابِ مشاہدہ ہیں وہ اپنے تصرفِ باطن اور کمالاتِ باطن سے کچھ کہتے ہیں تو وہ دل سے جا کے ٹکراتی ہے، لمبی تقریریں وہ اثر نہیں کرتیں جو ایک عارف باللہ کا چھوٹا سا کلام اثر کر جاتا ہے۔ اخیر میں صوفیاء کی طرف رجوع کیا گیا۔

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف رجوع کیا اور کہا کہ حضرت یہ قصہ پیش آ رہا ہے، ہم تو عاجز آ چکے ہیں دلائل دیتے دیتے تھک گئے مگر دعویٰ باریک ہے اللہ کے دیدار اور قیامت کے واقعات اس دنیا میں سمجھانا جب کہ یہاں کے بندے بندۂ اسباب ہیں، بہت مشکل ہے، کس طرح سمجھائیں؟ ہم نے سب کچھ کر لیا مگر لوگوں کے ذہنوں میں نہیں بیٹھتا، اب آپ کا کام ہے کہ مخلوق کو سنبھالیں۔

فرمایا کہ اچھا ہم مناظرہ کریں گے۔ اس کا اعلان کر دو۔ چنانچہ وقت مقررہ پر جامع مسجد رُسافہ میں بغداد کے لاکھوں آدمی جمع ہوئے، اول تو اس بناء پر کہ حضرت جنید وعظ کہیں گے جنہوں نے کبھی وعظ نہیں کہا، ایک نئی چیز سامنے آتی ہے تو مخلوق خود بخود اُمنڈ آتی ہے کہ کوئی عجیب بات ہوگی۔

اور پھر یہ کہ مناظرے کا اعلان تھا اور مناظرہ جھگڑے کی چیز ہے اور جھگڑے سے عوام کو زیادہ مناسبت ہوتی ہے، تعمیری چیزوں کی طرف اتنی توجہ نہیں کرتے جتنا جھگڑوں کی چیزوں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جھگڑالو زیادہ سرنام ہو جاتا ہے اور بے چارہ تعمیر کنندہ کچھ مغلوب سا رہ جاتا ہے۔

بہر حال جامع مسجد رُسافہ میں لاکھوں آدمی جمع ہوئے، حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ آ کر منبر پر بیٹھے، لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا، معتزلہ کے بڑے بڑے علماء بھی سامنے آئے۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے پوچھا کہ تمہارا کیا دعویٰ ہے؟ تم کیا کہنا چاہتے ہو؟

معتزلی عالم نے کہا میں یہ کہتا ہوں کہ خدا کو اس کی مخلوق نہیں دیکھ سکتی، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اس کا دیدار محال ہے۔

شیخ نے اس کے جواب میں ایک بھی دلیل پیش نہیں کی، بلکہ یہ کہا کہ میں ایک چیز پوچھنا چاہتا ہوں اور تمہارے ضمیر سے اپیل کرتا ہوں وہ یہ کہ کیا تمہارا خدا کو دیکھنے کا دل چاہتا ہے؟

اس نے کہا ہاں! جی تو چاہتا ہے۔

فرمایا یہ دلیل ہے کہ خدا کو دیکھا جا سکتا ہے، اس لئے کہ دیکھنے کو جی اُسی چیز کو چاہے گا جو دیکھی جا سکتی ہے اور جس کا دیکھنا محال ہو اس کے دیکھنے کو کبھی جی نہیں چاہے گا۔ کبھی آپ یہ نہیں چاہیں گے کہ میں خوشبو کو دیکھ لوں، یہ جی چاہے گا کہ اس کو سونگھ لوں، کبھی آپ کا جی نہیں چاہے گا کہ میں آواز کو

دیکھ لوں بلکہ اُسے سننے کو جی چاہے گا، تو جو چیز جس حاسے سے سمجھی جاتی ہے اُسی حاسے سے احساس کرنے کی تمنا ہوتی ہے، دوسرے حاسے سے نہیں ہوتی۔

تو جب تم کہتے ہو کہ خدا کے دیکھنے کو جی چاہتا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ تمہارے ضمیر میں جی چاہنے کا داعیہ موجود ہے جس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو دیکھا جا سکتا ہے، ورنہ تمنا ہی پیدا نہ ہوتی۔ یہ دلیل ہے دیدار کے ممکن ہونے کی، اب واقع ہونے کا مسئلہ یہ ہے کہ مخبرِ صادق نے خبر دی ہے کہ واقع ہوگا تو امکان تم نے ثابت کر دیا وقوع صاحبِ شریعت نے ثابت کر دیا، اب بتاؤ تمہارا کیا دعویٰ ہے؟

اب وہ بے چارہ حیران ہو کر چپ رہ گیا، اس لئے کہ وہاں تو دل ہی پکڑا گیا۔ تو اہل اللہ ضمیر اور وجدان سے اپیل کرتے ہیں انسان کی سب سے بڑی دلیل اس کا ضمیر اور اس کا وجدان ہے، اندرونی ذوق جس کا تقاضہ کرے وہی سب سے بڑی دلیل ہے، اگر آپ مقدمات ملا کر عقلی طور پر دوسرے کے سامنے کچھ ثابت کریں تو یہ دلائل من گھڑت ہوں گے، اصل دعویٰ ضمیر میں ہوتا ہے، جس کے ماننے پر دل مجبور ہوتا ہے۔ تو سب سے بڑی دلیل انسان کا وجدان اور ضمیر ہے۔

مسئلہ تقدیر پر بعض شبہات اور ان کے جوابات

بعض لوگوں نے مجھ سے کہا کہ تقدیر کے مسئلے پر شبہ ہے، جب انسان مجبورِ محض ہے تو یہ جنت اور دوزخ کیسی ہے؟ میں نے کہا، کیا آپ یہ سمجھے ہوئے ہیں کہ آپ میں کوئی اختیار نہیں ہے؟

مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ اگر انسان کے لئے اختیار ثابت ہو جائے تب تو تکلیفِ شرعی بھی درست ہے، اور سزا و جزا بھی درست ہے۔ لیکن اگر اینٹ پتھر کی طرح مجبور ہو اور کوئی بھی اختیار نہ ہو تب بے شک یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اینٹ پتھر کی طرح مجبور ہے تو اسے خطاب کیوں کیا جا رہا ہے کہ یہ کام کر یہ کام نہ کر؟ اور کیوں کہا جا رہا ہے کہ یہ کام کرے گا تو جنت ملے گی اور نہیں کرے گا تو جہنم میں جائے گا؟ جب وہ مجبورِ محض ہی ٹھہرا تو بے چارہ کیا کرے اس لئے اصل مسئلہ اس پر ہے کہ انسان میں اختیار ہے یا نہیں، اگر اختیار ثابت ہو جائے تو تکلیفِ شرعی بھی درست ہے، سزا و جزا بھی درست اور آخرت بھی درست، میں نے کہا اختیار پر بات آئی ہے تو شرعی دلائل کو تو پہلے الگ رکھئے،

میں آپ کے ضمیر سے اپیل کرتا ہوں کہ آپ کے اختیار میں ہے یا نہیں۔

میں نے پوچھا کہ جب آپ کوئی اچھا کام کرتے ہیں تو آپ کو کچھ خوشی ہوتی ہے، کہنے لگے کہ ہاں خوشی تو ہوتی ہے۔ میں نے کہا یہی اس کی دلیل ہے کہ آپ اپنے کو مختار جانتے ہیں اگر مجبورِ محض ہو کر کام کرتے تو خوشی نہ ہوتی، اس لئے کہ آپ یہ سمجھتے کہ میں خود تھوڑا ہی کر رہا ہوں مجھ سے جبراً کرایا جا رہا ہے اس لئے مجھے خوشی کا کیا حق ہے۔

جب آپ کوئی بدکاری کرتے ہیں تو آپ کو غم اور ندامت ہوتی ہے، یہ ندامت اس کی دلیل ہے کہ آپ خود کو مختار جانتے ہیں، اسی لئے آپ اس قدر نادم ہوتے ہیں کہ آپ سے جواب نہیں بن پڑتا۔ ورنہ دوسری صورت میں چور سے اگر مجسٹریٹ کہتا کہ کیوں چوری کی؟ تو چور جواب دیتا کہ صاحب ''کیوں'' کا سوال ہی نہیں ہے میں تو اینٹ پتھر کی طرح مجبورِ محض ہوں، خدا نے مجھ سے کرادی آپ کیوں مواخذہ کر رہے ہیں؟ لیکن اس کے برخلاف وہ ندامت کا اظہار کرتا ہے اور جھوٹ سچ کے ذریعہ جواب دہی کی فکر کرتا ہے، اپنے ضمیر میں اس بات کو مانتا ہے کہ یہ فعل میں نے کیا ہے اور اپنے اختیار سے کیا ہے اس لئے کچھ ملمع سازی کر کے مجھے اس کو نبھانا چاہئے تا کہ کچھ برئیت ثابت ہو، اس لئے اگر ایسا نہ ہوتا تو آدمی ہر صورت میں اپنی مجبوری کا اظہار کر دیا کرتا کہ میں نے زنا کر لیا تو مجبور تھا اور نماز پڑھ لی تو مجبور۔

غرض نیکی کر کے دل میں خوشی کا آنا، بدی کر کے دل میں ندامت کا آنا اس کی دلیل ہے کہ آپ کا ضمیر آپ کو مجبور کے بجائے مختار باور کرا رہا ہے، یہ آپ صرف دکھلانے کو کہہ رہے ہیں کہ انسان مجبورِ محض ہے ورنہ آپ کا ضمیر گواہی دے رہا ہے کہ آپ مجبور نہیں مختار ہیں۔ اور جب مختار ہیں تو آپ سے خطاب صحیح ہو گیا۔

پھر میں نے ان سے کہا کہ یہ تو ایک کتا بھی سمجھتا ہے کہ آپ میں اختیار ہے اس واسطے کہ جب آپ کتے کو ڈھیلا پھینک کر مارتے ہیں تو وہ انتقام لینے کے لئے ڈھیلے پہ نہیں جاتا بلکہ آپ کی طرف آتا ہے، وہ جانتا ہے کہ ڈھیلا مجبور ہے اور یہ مختار ہے۔

تو تعجب ہے کہ آپ کے اختیار کو وہ بھی سمجھتا ہے لیکن آپ نہیں سمجھتے بلکہ کہہ رہے ہیں کہ میں

مجبورِ محض ہوں۔ جب کہ آپ کا دل آپ کو مختار کہہ رہا ہے، یہ جداگانہ بات ہے کہ وہ اختیار کس درجہ کا ہے، اس کو ناپ کر بتانے کے لئے ہمارے پاس کوئی ترازو نہیں ہے کہ اتنا اختیار تو بندے میں ہے اور اتنا نہیں ہے، اتنا مجبور ہے اتنا مختار ہے مگر عقلاً اور وجداناً انسان میں اختیار بھی ہے جبر بھی ہے۔ نہ مجبورِ محض ہے نہ مختارِ مطلق، ایسا مختارِ مطلق جس میں جبر کا نشان نہ ہو وہ اللہ کی ذات بابرکات ہے اور ایسا مجبورِ مطلق جس میں اختیار کا نشان نہ ہو وہ معدومات ہیں، یعنی جن کو ابھی وجود ہی نہیں ملا، کیونکہ جس میں وجود آ گیا تو ظاہر ہے کہ اس میں وجودی حد تک کمالاتِ وجود بھی آئیں گے، اختیار بھی آئے گا، علم بھی آئے گا اور قدرت بھی آئے گی۔

مخلوق میں عدم اصلی ہے اور وجود عارضی

جس درجے کا وجود ہوگا اسی درجے کا کمال بھی آئے گا، مگر انسان موجود ہو کر بھی ایک حد تک معدوم رہتا ہے، اس لئے کہ اُس کی اصلیت عدم ہے، عدم سے نکال کر خدا نے وجود کا پرتو ڈالا ہے، تو اصلی عدم زائل نہیں ہوتا بلکہ وہ باقی رہتا ہے۔ اسی لئے خواہ انسان کی ذات ہو یا اس کی صفات ہوں یا افعال ہوں سب کو وجود اور عدم دونوں نے گھیر رکھا ہے۔

مثلاً آپ کی ذات ہے اور آپ ڈیڑھ گز لانبے ہیں تو ڈیڑھ گز کے اندر تو آپ کا وجود ہے اور ڈیڑھ گز کے باہر عدم ہے، تو چاروں طرف عدم بیچ میں تھوڑا سا ذات کا وجود ہے، یہ نہیں کہ آپ لامحدود وجود رکھتے ہیں کہ جہاں تک چلے جاؤ آپ ہی کا وجود نظر آئے، بلکہ لامحدود وجود نہیں محدود ہے، چنانچہ ایک حد میں آپ موجود ہیں اور اس حد سے باہر آپ معدوم ہیں۔ غرض ہر طرف عدم سے گھرا ہوا ایک مختصر سا وجود ہے۔

یہی آپ کی صفات کا حال ہے مثلاً آپ کا علم ہے، اب وہ زیادہ سے زیادہ ہزار مسئلوں کا علم ہوگا، دو ہزار کا ہوگا، دس ہزار کا ہوگا، اس کے بعد عدمِ علم، تو آپ کے علم کو چاروں طرف سے عدمِ علم نے گھیر رکھا ہے، یعنی جہالت نے ہر طرف سے احاطہ کیا ہے، جس کے بیچ میں تھوڑا سا علم ہے۔

یہی حال آپ کی قدرت کا ہے، مثلاً آپ اس پر قادر ہیں کہ یہ لاؤڈ سپیکر اٹھالیں، اس پر بھی

قادر ہیں کہ یہ ریکارڈنگ مشین ہاتھ سے اٹھالیں، چنانچہ جب بھی آپ سے اس کے لئے کہا جائے آپ تیار ہوجائیں گے۔

لیکن اگر آپ سے یہ کہا جائے کہ اس مسجد کو ذرا ہاتھ سے اٹھالیجئے آپ کہیں گے کہ یہ تو میرے بس میں نہیں، کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ آپ اس حد تک مجبور ہیں اور یہاں آپ کی قدرت نہیں، کیونکہ قدرت کی ایک حد ہے کہ وہاں تک آپ قادر ہیں اور اس کے بعد عاجز ہیں، تو آپ کی قدرت کو چاروں طرف سے عدمِ قدرت نے گھیر رکھا ہے۔

تو علم میں عدمِ علم، اور علم بھی بیچ میں تھوڑا سا علم، چاروں طرف عدمِ علم، قدرت میں بھی چاروں طرف عدمِ قدرت، بیچ میں تھوڑی سی قدرت، یہی صورت اختیار کی ہے کہ جب وجود ہے تو وجود ہی کمالِ اختیار ہے، اس لئے تھوڑا سا اختیار ہے باقی عدمِ اختیار، یعنی اختیار کا نہ ہونا ہے، جسے جبر کہتے ہیں۔

پس آپ مجبور بھی ہیں، مختار بھی ہیں، عالم بھی ہیں، جاہل بھی ہیں، قادر بھی ہیں، عاجز بھی ہیں، اس لئے کہ آپ وجود وعدم دونوں کا مجموعہ ہیں، اگر وجودِ محض ہوتے تو علم محض ہوتا، جہل کا نشان نہ ہوتا، وجودِ محض ہوتے تو عدم کا نشان نہ ہوتا، اگر عدمِ محض ہوتے تو وہاں جہل ہی جہل ہوتا، عجز ہی عجز ہوتا، لیکن دونوں کا جمع ہونا اس کی دلیل ہے کہ آپ میں کچھ وجود ہے کچھ عدم ہے، وجود اوپر سے آیا ہوا ہے، جب کہ عدم آپ کی ذات میں رکھا ہوا ہے۔ یعنی وہ ذاتی اور اصلی ہے۔ تو وجود عارضی ہے جو اوپر سے آیا ہے۔

اس کو ذرا واضح طور پر آپ اس مثال کے ذریعہ سے سمجھ سکتے ہیں کہ سورج طلوع ہوتا ہے تو دھوپوں کے ہزاروں ٹکڑے آپ کے سامنے آتے ہیں جس انداز کے دروازے روشندان وغیرہ ہوتے ہیں اسی انداز کی دھوپ کی شکل بن جاتی ہے، اگر گول روشندان ہے تو گول دھوپ آئے گی، چوکور ہے تو چوکور دھوپ آئے گی، مثلث ہے تو مثلث دھوپ آئے گی۔ تو یہ جو دھوپوں کے ٹکڑے ہیں ان کو مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ سورج ان کا موجد ہے یہ اس کی مصنوعات اور اس کی مخلوقات ہیں، کروڑوں رنگوں اور صورتوں کی دھوپیں دنیا میں پڑی ہوئی ہیں، یہ گویا سورج کی موجودات ہیں، جس

نے ان شکلوں کو بنایا ہے۔

تو تھوڑی دیر کے لئے شکل کے اوپر غور کیجئے کہ شکل کسے کہتے ہیں، یہ شکل جو آپ کے سامنے ہے کب بنی جب نور اور ظلمت دونوں جمع ہوئے، چاروں طرف اندھیرا ہے بیچ میں روشنی ہے جو گول دھوپ کی شکل بن گئی یا چوکور دھوپ کی شکل بن گئی۔ اگر محض دھوپ ہی دھوپ ہو تو اس کی شکل کوئی نہیں ہوگی، یا اگر محض اندھیرا ہی اندھیرا ہو تو اس کی بھی کوئی شکل نہیں ہوگی، لیکن جب اندھیرا اور چاندنا جمع ہوں گے یعنی نور و ظلمت مجتمع ہوں گے تو کوئی نہ کوئی شکل بن جائے گی۔

اس لئے شکل نور و ظلمت کے مجموعے کو کہا جائے گا اور وہ چاندنا اور اندھیرا ہیں۔ اب اس پر غور کیجئے کہ اس شکل میں یہ نور کہاں سے آیا؟ یہ ظلمت کہاں سے آئی؟ اب غور کریں گے تو نور تو آفتاب کی وجہ سے شکل میں آیا لیکن ظلمت تو آفتاب کی وجہ سے نہیں آئی، آفتاب میں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

درحقیقت وہ ظلمت اس شکل کی ذات میں رکھی ہوئی ہے جس کو اس نور نے چمکا دیا ہے کہ اس کے اندر اتنا اندھیرا ہے۔ اگر اس پر نور نہ پڑتا تو اس کا اندھیرا بھی نہ کھلتا، اگر ہم میں وجود نہ آتا تو ہمارا معدوم ہونا بھی واضح نہ ہوتا۔ ہمارا عدم بھی جبھی کھلا جب ہمارے اندر وجود آ گیا۔ تو اس شکل کی ظلمت جب کھلی جب اس کے اوپر آفتاب نے نور ڈال دیا تو نور آفتاب سے آیا ہے اور ظلمت اس شکل کی ذات سے آئی ہوئی ہے یعنی اس کے اندر موجود ہے جس کو آفتاب کے نور نے ذرا سا دھکیل دیا ہے۔

تو عدم ہماری ذات میں ہے اور وجود اللہ کی طرف سے آیا، عدم اللہ کے یہاں سے نہیں آیا وہاں عدم کا نشان نہیں، اس نے وجود ڈالا، وجود سے یہ بات کھل گئی کہ ہمارے اندر عدم بھی موجود ہے تو جیسا کہ وہ شکل نور اور ظلمت کا مجموعہ ہے، کہ نور آفتاب کی طرف سے آیا، ظلمت شکل کی ذات کی طرف سے آئی، اسی طرح ہماری حالت ہے کہ اللہ نے ہم کو وجود دیا اور عدم ہماری ذات میں تھا، تو نور کا وجود وہاں سے آیا جب کہ ظلمتِ عدم ہمارے اندر اصلی ہے، اس لئے جو بھی ہمارے افعال یا صفات ہوں گی دونوں میں وجود اور عدم دونوں ملے ہوئے رہیں گے، تو علم میں عدم بھی ہے، وجود بھی ہے، قدرت میں وجود بھی ہے عدم بھی ہے، اختیار میں وجودِ اختیار بھی ہے عدمِ اختیار بھی ہے، تو چونکہ انسان میں سے عدم کے خواص و آثار تو جا نہیں سکتے، کیونکہ اصلیت عدم ہے، اس واسطے اُسے

یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ موجودِ محض ہے اور یوں بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ معدومِ محض اور ناقص محض ہے، اس لئے کہ نقص اور کمال دونوں جمع ہیں کہ کچھ کمال ہے کچھ نقصان ہے۔

انسان نہ مختارِ مطلق ہے اور نہ مجبورِ محض

یہی مذہب ہے اہل سنت والجماعت کا کہ انسان نہ مختارِ مطلق ہے نہ مجبورِ محض ہے، کچھ مختار ہے کچھ مجبور ہے، اب یہ بتانے کے لئے کوئی پیمانہ ہمارے پاس نہیں ہے کہ کتنا اختیار ہے اور کتنا عدمِ اختیار، یہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سمجھانے کے طور پر اسے بھی سمجھا دیا اور عوام الناس کے سمجھانے کے لئے مثال بالکل کافی تھی۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک شخص نے آ کر عرض کیا کہ کیا میں مختارِ مطلق ہوں؟

فرمایا ”نہیں“!

تو کیا میں مجبورِ محض ہوں؟

کہا ”نہیں“!

مختار و مجبور دونوں ہوں؟

فرمایا ”ہاں دونوں کا مجموعہ ہو کچھ مختار کچھ مجبور“!

اس نے پوچھا کہ کتنا مختار ہوں کتنا مجبور ہوں؟

فرمایا ”ٹانگ اٹھا کر کھڑا ہو جا“ وہ ایک ٹانگ اٹھا کر کھڑا ہو گیا۔

فرمایا ”دوسری بھی اٹھا لے اور کھڑا رہ“؟

کہا یہ تو نہیں ہو سکتا۔

فرمایا ”بس اتنا مختار ہے اتنا مجبور“!

تو اس طرح انھوں نے ایک مثال کے ذریعہ سمجھا دیا اور یہ بتلا دیا کہ کسی حد تک اختیار چلتا ہے کسی حد سے آگے جواب دے دیتا ہے۔

بہر حال عقلاً اتنا ثابت ہے اور وجداناً اور ضمیر کے طور پر یہ مسلم ہے کہ انسان مختار ضرور ہے اور جب عقلاً اور وجداناً مختار ہونا ثابت ہو گیا تو تکلیفِ شرعی بھی درست ہوگئی، سزا اور جزا بھی درست ہوگئی۔ آدمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں اینٹ پتھر کی طرح مجبورِ محض ہوں، مجھے کیوں خطاب کیا جاتا ہے؟ مجھے کیوں سزا و جزا دی جاتی ہے؟ میں تو اینٹ کی مانند ہوں۔ یہ غلط ہے، اس کا ضمیر یہ نہیں سمجھتا کہ وہ اینٹ کی مانند ہے۔

بہر حال میں یہ عرض کر رہا تھا کہ سب سے بڑی دلیل انسان کا ضمیر اور اس کا وجدان ہے، ضمیر مخلی بالطبع ہو کر جس چیز کو مانتا ہے اس کے مقابلے میں ہزاروں دلیلیں ایک طرف ہیں اور وہ ضمیر ایک طرف ہے، تو اہل اللہ وجدان کو اپیل کرتے ہیں، ضمیر سے سوال کرتے ہیں، ضمیر سے جب آدمی انصاف کرتا ہے تو بات حق نکلتی ہے۔ تو حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا کہ خدا کے دیکھنے کی تمنا بھی ہے، کہاں ہاں تمنا ہے اور جی چاہتا ہے۔ کہا یہ دلیل ہے دیدار کے ممکن ہونے کی، اگر محال ہوتا تو محال کی تمنا آدمی کو کبھی ہو ہی نہیں سکتی، تو امکان تو نے ثابت کر دیا، وقوع مخبر صادق کی خبر نے ثابت کر دیا، اس لئے ممکن بھی ہے اور واقع بھی ہوگا۔

معجزات میں شک وشبہ کا سبب ذہن وضمیر کی خرابی ہے

اصل دلیل یہ ہے اور اسی طرح میں عرض کر رہا تھا کہ معجزات کے سلسلے میں چونکہ انسان ضمیر کو خراب کر لیتا ہے اور اسباب میں پھنس جاتا ہے اس واسطے شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں، اگر ان سے ہٹ کر خالص اپنے ضمیر پر غور کرے تو حق حق نظر آئے گا اور باطل باطل نظر آئے گا۔ بعض دفعہ تعصّبات بعض دفعہ تقلید بعض دفعہ کچھ سوسائٹی کی روایات جیسی چیزیں آدمی کے ذہن کو خراب کر دیتی ہیں، ان سے الگ ہو کر اور مخلّی بالطبع ہو کر جب غور کرے گا تو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان میں ایک نور رکھا ہے، اسلئے حق و باطل سمجھ میں آجائے گا۔ تفصیل سے آئے یا اجمال سے آئے مگر واضح ہو جائے گا۔

تو سب سے بڑی دلیل انسان کا ضمیر اور انسان کا وجدان نکلا، اس لئے انبیاء وجدان ہی کو اپیل کرتے ہیں ضمیر کو درست کر دیتے ہیں کہ اس میں خس وخاشاک نہ پڑنے پائیں۔

تو انبیاء نے معجزہ دکھلا دیا اب اگر ضمیر صاف ہو تو وہ کہہ سکتا ہے کہ جب خدا نے انسان تک کو پیدا کر دیا جو ایسی کامل مخلوق ہے کہ اس کی وجہ سے دنیا میں چاندنا ہے تو اور چیزیں تو سب نیچی نیچی ہیں جنہیں خدا پیدا کر دے تو تعجب کی کوئی بات نہیں۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے دو ٹکڑے کر دیئے تو کوئی ناممکن اور قیاس سے باہر کی بات نہیں ہے، اس لئے کہ یہ معجزہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے لئے سب آسان ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسی ذات مقدس کو اللہ تعالیٰ پیدا کرنے پر قادر ہے کہ جو سارے عالموں پر بھاری اور سارے عالموں سے افضل ہے تو چاند کے دو ٹکڑے ہو جانا اس کی قدرت کے سامنے کوئی چیز نہیں، مگر یہ جب ہو کہ وجدان صاف ہو، اسباب کی عادتوں نے وجدان اور ضمیر کو خراب نہ کیا ہو، مگر عام طور سے وجدان اور ضمیر خراب ہو جاتے ہیں، اس لئے حق تعالیٰ نے معجزات کے لئے کچھ حسی مثالیں پیدا فرمائیں تا کہ ان کو دیکھ دیکھ کر آدمی کو انکار کرنے کی قدرت باقی نہ رہے۔

تو کل تک معراج کا انکار تھا مگر جب فلسفیوں نے ارادہ کیا کہ ہم چاند تک جائیں گے تو ان کے ذہن میں جاسکنے کا امکان آجانا معراج کے ممکن ہونے کی دلیل ہے، ان کے ضمیر نے ثابت کر دیا کہ آسمانوں تک آدمی پہنچ سکتا ہے، اسلئے اگر اللہ کا رسول پہنچ جائے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ فرق اتنا ہوگا کہ تم مادی اسباب سے پہنچو گے وہ روحانی اسباب سے پہنچیں گے۔

لطیف چیز بہ نسبت کثیف کے زیادہ طاقتور ہوتی ہے

اس کو سب جانتے ہیں کہ مادیات میں وہ قوت نہیں ہے جو روحانیات کے اندر ہے، اس واسطے کہ مادی چیزیں کثیف ہوتی ہیں اور روحانی چیزیں لطیف ہوتی ہیں۔ اور لطیف چیز بہ نسبت کثیف کے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں، دنیا میں بھی کثیف چیزیں متحرک ہوتی ہیں، لطیف چیزیں محرک بنتی ہیں، وہ اپنی طاقت سے انہیں ہلاتی ہیں۔

آپ کسی فیکٹری میں جائیں تو ہزار ہا من لوہے کی بڑی بڑی جکریں، بڑے بڑے پلّے اور پہیئے گھوم رہے ہیں اور ایک فیکٹری ہے ہزاروں پہیہ گھوم رہا ہے، مشینیں چل رہی ہیں لاکھوں من لوہا ناچ

رہا ہے، اسے کون نچا رہا ہے آپ غور کر کے دیکھیں گے تو پاور ہاؤس میں جو اسٹیم ہے وہ انہیں حرکت دے رہی ہے۔ اسٹیم کا نہ کوئی بدن ہے نہ ظاہری طور پر اس کا کوئی وجود نظر آتا ہے، آنکھوں سے اوجھل ہے مگر وہ اسٹیم ہی حرکت دے رہی ہے، اس کی حرکت سے لاکھوں من لوہا ناچ رہا ہے تو اسٹیم ذرا سی جگہ میں ہے، بے حد لطیف چیز ہے اور یہ کثائف اس کے اوپر گھوم رہی ہیں۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ کثیف طاقت ور نہیں ہوتا بلکہ اس کے مقابلے میں لطیف طاقتور ہوتا ہے، جتنی لطافت بڑھتی جائے گی اتنی ہی طاقت بڑھتی جائے گی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں فرمایا کہ جب اللہ نے زمین کو پیدا کیا اور وہ پانی پر تیرائی گئی تو زمین ہلنے اور لرزنے لگی کیونکہ پانی کے اوپر تھی، فَخلَقَ الْجِبَالَ فَقَالَ بِهَا عَلَيْهَا. اللہ نے اس کو روکنے کے لئے اس کے اوپر پہاڑ بنائے وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا. پہاڑوں کو گویا میخ بنا کر زمین کے اندر ٹھوک دیا۔ چنانچہ ان کے بوجھ سے حرکت بند ہوگئی۔ پہاڑوں کی شدت ومضبوطی اور سختی کو دیکھ کر ملائکہ نے عرض کیا کہ:

يَارَبِّ هَلْ مِنَ خَلقِكَ بِشيءِ اشدُّ مِن الجبَال؟

یا اللہ میاں آپ کی مخلوق میں پہاڑوں سے بھی زیادہ سخت کوئی چیز ہے؟

یعنی یہ تو بڑی زبردست معلوم ہوتی ہے، کہ زمین جیسے عظیم کرّے کو جو ہل رہی تھی اس کی حرکت روک دی، اسے اپنی قوت سے دبا دیا، یہ پہاڑ تو بڑی طاقت ور چیز معلوم ہوتی ہے کہ جسم بھی بڑا اور صلابت وسختی بھی زیادہ۔ تو هَلْ مِن خلقِكَ شيءِ اشدُّ مِنَ الجبَال؟ آپ کی مخلوق میں کیا پہاڑ سے بھی زیادہ کوئی سخت چیز ہے۔ قَالَ نَعَمْ الحَديد. فرمایا ہاں لوہا اس سے زیادہ سخت ہے۔ لوہے کی ایک کدال لے کر آدمی ہزاروں من کی چٹان کے ٹکڑے کر ڈالتا ہے۔ یہ جو آج ریل کی پٹریوں کے کنارے لاکھوں من پتھر کے ٹکڑے بکھرے پڑے ہیں، یہ پہاڑوں کے جگر کے ٹکڑے ہیں جنہیں انسانوں نے کدالیں لے کر اور توڑ توڑ کر یہاں لگا دیا۔

تو لوہے میں وہ طاقت ہے کہ پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کر دے۔ جب لوہے کی کدال سامنے آتی ہے تو ان کی ساری سختی دھری رہ جاتی ہے۔ تو فرمایا میری مخلوق میں پتھر سے زیادہ سخت چیز لوہا ہے۔ ملائکہ نے عرض کیا کہ:

یَا رَبِّ هَلْ مِنْ خَلْقِكَ شیء اَشَدُّ مِنَ الْحَدِیْدِ؟

یا اللہ میاں! کیا آپ کی مخلوق میں لوہے سے بھی زیادہ کوئی سخت چیز ہے؟

حق تعالیٰ نے فرمایا: ہاں! **قَالَ نعم النَّارُ.**

آگ اس سے زیادہ طاقت ور ہے۔ اس لئے کہ جہاں آگ کے اندر لوہے کو ڈالا کہ وہ پگھل کر پانی ہوا، پرنالے میں سے اس طرح بہتا ہے جیسے پانی بہہ رہا ہو دور سے نظر آتا ہے آگ نکل رہی ہے اور حقیقت میں وہ لوہا ہوتا ہے جو آگ کی شکل میں پانی ہو کر بہتا ہے۔

آپ نے فولاد کے کارخانوں میں دیکھا ہوگا، پرنالوں سے لوہا پانی کی طرح بہتا ہے جو آگ کا اثر ہے تو آگ میں وہ طاقت ہے کہ لوہے جیسی سخت چیز کو نرما کر اور پگھلا کر پانی کر دیتی ہے، لوہا اپنی ساری سختی بھول جاتا ہے، کیونکہ آگ اس سے زیادہ طاقت ور ہے۔

ملائکہ نے پھر سوال کیا کہ:

یَا رَبِّ هَل مِن خَلْقِكَ شیء اَشَدُّ مِنَ النَّار؟

یا اللہ میاں! آپ کی مخلوق میں آگ سے بھی زیادہ کوئی سخت چیز ہے؟

قال نعم الماء. فرمایا ہاں۔ پانی اس سے زیادہ سخت ہے۔

اس واسطے کہ اگر بیسیوں بیگھے زمین میں آگ جل رہی ہو اور پانی کے چھینٹے دیئے جائیں تو آگ بے چاری اسی وقت ختم ہو جائے گی، سارا کرّوفر جاتا رہے گا، پانی اُس کے اوپر غالب آ جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے پانی میں اس سے زیادہ طاقت ہے۔

ملائکہ نے پھر سوال کیا کہ یا اللہ میاں آپ کی مخلوق میں پانی سے بھی زیادہ کوئی سخت چیز ہے؟

قَالَ نَعَمْ الْهَوَاءُ فرمایا ''ہاں!'' ہوا اس سے زیادہ سخت ہے۔

جب ہوا کے جھکڑ چلتے ہیں تو سمندر تہ و بالا ہو کر چاروں طرف مارا مارا پھرتا ہے، ہوا اسے چین نہیں لینے دیتی، وہ تھمنا چاہتا ہے مگر ہوا کا ایک جھونکا چلتا ہے اور اس میں موجیں اٹھتی ہیں، اِدھر کا اُدھر ہو جاتا ہے، گویا ایک دوسرے کے اوپر موجیں گر رہی ہیں۔ اور سمندر اس طرح پچھاڑیں کھا رہا ہے جیسے اپنے آپے میں نہیں ہے، اسلئے کہ ہوا اسکے اوپر مسلط ہے، تو ہوا پانی سے بھی زیادہ سخت ہے۔

تو یہ عناصر اربعہ آگ، پانی، مٹی، ہوا، سائنس کا موضوع ہیں جسے اس حدیث نے واضح کیا کہ

سب سے زیادہ سخت پتھر، اس سے زیادہ سخت لوہا، اس سے زیادہ سخت آگ، اس سے زیادہ سخت پانی اور اس سے زیادہ سخت ہوا ہے۔ اگر آپ اس کا معیار دیکھیں کہ یہ چیزیں کیوں سخت ہیں اور دوسرے ان کے مقابلے میں کیوں نرم ہیں تو معیار لطافت اور کثافت نکلے گا۔ جس میں لطافت بڑھتی گئی اس میں طاقت بڑھتی گئی، جس میں لطافت کی کمی آتی گئی ہے، اس میں ضعف بڑھتا گیا ہے۔ پتھر میں قوت ہے لیکن پتھر سے زیادہ ستھرائی اور لطافت لوہے کے اندر ہے، اگر پتھر کو توڑیں تو اس کا برادہ گرے گا، جو کپڑے کو آلودہ کرے گا لیکن اگر لوہے کا برادہ گرے گا تو کپڑے کے اوپر کوئی گرد نہیں پڑے گا جھاڑ و دو تو کپڑا صاف کا صاف، کیونکہ ستھرائی زیادہ ہے، اس لئے اس کے جسم میں لطافت بھی بڑھ گئی اور طاقت بھی بڑھ گئی۔

آگ کو دیکھا جائے تو وہ لوہے سے زیادہ لطیف ہے، اس لئے کہ لوہے میں چمک بالکل نہیں جب کہ آگ میں چمک ہے، اور اس کی لطافت کا یہ عالم ہے کہ لوہے پر انگلی مارو تو انگلی ٹوٹ جائے گی، اور آگ کے اندر سارا ہاتھ دے دو، اِدھر کا اُدھر نکل جائے گا اور آگ پھر بدستور باقی رہے گی۔ یہ اس کے جسم کی لطافت کی بات ہے کہ اس سے کوئی چیز ٹکراتی نہیں اور ٹکر لگتی بھی ہے تو وہ اس چیز کو روکتی نہیں بلکہ وہ چیز ادھر سے ادھر نکل جاتی ہے، لیکن آپ لوہے میں تو نکال دیں؟ معلوم ہوا کہ اس کے جسم میں باریکی، رقت اور لطافت زیادہ ہے اس لئے اس کی طاقت بھی بڑھ گئی۔ تو آگ کے اندر لوہے سے زیادہ لطافت ہے لہٰذا طاقت بھی زیادہ ہے۔

آگ سے زیادہ طاقت ور پانی ہے، کیونکہ پانی میں آگ سے بھی زیادہ لطافت ہے، اس لئے کہ آگ کتنی ہی لطیف ہو اِدھر سے اُدھر کی چیز نظر نہیں آسکتی لیکن پانی میں دیکھا جائے تو اِدھر کی چیز اُدھر سے نظر آجائے گی، صاف ستھرا پانی اگر گزوں تک بھی ہے تو تہہ کی چیزیں جو اس میں پڑی ہوئی ہیں نظر آجاتی ہیں کیونکہ پانی نگاہوں کو نہیں روکتا، آگ نگاہ کو روک دیتی ہے، چاہے آگ کی پتلی سی چادر ہو، لیکن نگاہ آر پار نہیں جاسکتی، اس کے جسم میں اتنی کثافت ہے اور پانی کے جسم میں اتنی لطافت ہے کہ نگاہیں پار ہو جاتی ہیں، ہاتھ ڈالا جائے تو وہ ہاتھ کو نہیں روکتا پھر برابر ہو جائے گا، نگاہ ڈالو تو نگاہ کو نہیں روکتا تو اس میں لطافت زیادہ ہے یہاں تک کہ جب پانی ستھرا ہوتا ہے تو اس میں آدمی کی

صورت نظر پڑتی ہے۔اس میں اتنی چمک پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ آئینے کا کام دیتا ہے۔تو جو چیز صورت بھی دکھلا دے،ٹکر بھی نہ دے اور نگاہوں کو بھی نہ روکے اس سے زیادہ لطافت کس میں ہوگی،آگ میں یقیناً یہ لطافت نہیں ہے،تو لطافت بڑھنے سے طاقت بھی بڑھ گئی۔

اس سے آگے ہوا ہے، ہوا کی لطافت کا یہ عالم ہے کہ انسان بیٹھا ہوا ہے اور ہوا چاروں طرف گھوم رہی ہے،لیکن نگاہ جیسی لطیف چیز اس پر کارگر نہیں ہوتی۔اور ہوا کو اپنے اندر نہیں سما سکتی،تو نگاہ لطیف تھی مگر نگاہ سے بھی زیادہ لطیف ہوا کا جسم ہے کہ نگاہ ہوا کا احاطہ نہیں کر سکتی،جس کا سبب ہوا کی لطافت ہے،تو اس لطافت کی وجہ سے وہ کسی چیز کو نہیں روکتی، نہ وہ نگاہ کو روکتی ہے نہ کسی دوسری چیز کو، حالانکہ فضا میں لاکھوں ڈگری ہوا بھری پڑی ہے،لیکن یہاں کی چیزیں میلوں سے نظر آتی ہیں کیونکہ ہوا نگاہوں کو نہیں روکتی، اسکے مقابلے میں پانی میں یہ لطافت نہیں،تو لطافت بڑھی تو طاقت بھی بڑھ گئی۔

ملائکہ نے عرض کیا یا اللہ میاں! آپ کی مخلوق میں ہوا سے بھی زیادہ کوئی طاقت ور چیز ہے؟

قَالَ نَعَمْ بَنِىْ اٰدَمَ اِذَا تَصَدَّقَ صَدَقَةً فَاخفٰهَا حَتّٰى لَا تَعْلَمُ شِمَالُهٗ مَا تُنْفِقُ يَمِيْنُهٗ.

فرمایا ہاں! بنی آدم (انسان) ہوا سے بھی زیادہ قوی ہے جبکہ صدقہ دے اور اس طرح دے کہ دائیں ہاتھ سے جو دے رہا ہے اسکے دینے کا بائیں ہاتھ کو پتہ نہ چلے یعنی انتہائی کمالِ اخلاص اور ایثار سے دے۔

یہ ترکِ دنیا کی طرف اشارہ ہے کہ جو انسان دنیوی لذات کو ترک کر کے اُن سے غنی بن جائے، اس کی روح میں وہ طاقت ہوگی کہ جو نہ ہوا میں طاقت ہے نہ آگ میں طاقت ہے، اسی واسطے انسان تمام کائنات پر غالب ہے نہ ہوا کا غلبہ، نہ پانی کا غلبہ بلکہ پانی پر بھی، ہوا پر بھی، مٹی پر بھی، آگ پر بھی انسان کا غلبہ ہے اور اتنا غلبہ ہے کہ ان چیزوں کی طبیعت کے خلاف ان پر انسان حکمرانی کرتا ہے اور انہیں مجبور کر لیتا ہے۔

پانی کی طبیعت یہ ہے کہ نیچے کو جائے مگر انسان پائپ اور مشینوں کے ذریعہ اسے حکم دیتا ہے کہ اوپر کو چل، تو آٹھویں، دسویں یہاں تک کہ سوویں منزل میں بھی پانی جا رہا ہے اگرچہ نہیں چاہتا مگر جانے پر مجبور ہے، انسان نے مشین لگا کر اسے ابھار دیا ہے اور اب وہ جانے پر مجبور ہے۔

آگ کی خاصیت یہ ہے کہ اس کی لو اوپر کو اٹھے گی، لیکن مشینوں اور برقی آلات کے ذریعہ

آپ اس کی لو کو کبھی اوپر کو نکال دیتے ہیں کبھی نیچے کو نکال دیتے ہیں، کبھی دائیں کو اور کبھی بائیں کو، تو آپ کے سامنے آگ مجبور ہے وہ اُدھر ہی چلے گی جدھر آپ اسے چلائیں گے۔

ہوا جیسی چیز جو ساری فضا میں بھری پڑی ہے اور اس کی طاقت بھی معلوم ہے مگر عاجز آئی تو انسان کے سامنے کہ اس بے چاری کو جیل خانہ میں بند کریں تو اسے بند ہونا پڑتا ہے مثلاً آپ اسے ٹائروں میں بند کر دیتے ہیں، ٹیوب میں بند کر دیتے ہیں، فٹ بال اور گیند میں بند کر دیتے ہیں جب آپ گیند کو زمین پر دے مارتے ہیں تو وہ گدّا کھا کے دو گز پانچ گز اوپر جاتی ہے، یہ ہوا ہی ہے جو اس کے اندر بلبلا رہی ہے مگر انسان نے اُسے جیل خانے کے اندر بند کر رکھا ہے، اگر ہوا نکال دی جائے تو گیند میں کوئی طاقت نہیں اُسے زمین پر ڈال دیا جائے تو وہ بالکل نہیں اُچھلے گی وہ ہوا ہی ہوتی ہے جو چوٹ پڑنے پر اوپر جانا چاہتی ہے۔ آپ جب اسے زمین پر دے مارتے ہیں تو وہ اوپر جانے کے لئے زور لگاتی ہے جہاں تک زور ہوتا ہے چلتی ہے پھر بے چاری نیچے آپڑتی ہے، انسان کے ہاتھوں اتنی قید ہے کہ چوں نہیں کرسکتی۔ تو کہیں ٹائروں میں بند ہے کہیں ٹیوب میں بند ہے۔

اور اگر نکالنا چاہیں تو مشینوں کے ذریعہ ڈبوں میں سے ہوا نکال کر ان میں پھل رکھ دیتے ہیں اور ڈبے بند کر دیتے ہیں اب وہ پھل سڑتے نہیں حالانکہ برس برس دن رکھے رہتے ہیں اس لئے کہ ہوا نکال لی گئی ہے۔

تو جہاں سے نکالنا چاہا اسے کان پکڑ کر نکال باہر کیا اور جہاں بند کرنا چاہا اُسے کان پکڑ کر لائے اور بند کر دیا، وہ بے چاری چوں بھی نہیں کرسکتی۔ اب سوچئے کہ وہ طاقتور ہے یا انسان طاقتور ہے؟

اور آگے بڑھئے تو بجلی اس سے بھی زیادہ طاقت ور ہے کہ پہاڑوں پر گرے تو انہیں دو پارہ کر کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے مگر قیدی ہوئی تو انسان کے ہاتھ میں آ کے ہوئی، یہ مصنوعی بجلی ہے ویسے بجلی بنائی ہوئی چیز نہیں ہے بنی بنائی ہے جسے خدا نے پانی اور آگ میں رکھا ہے۔

اسے زبردستی اس کے گھر میں سے کھینچ کر پاور ہاؤس نے نکال لیا وہ مٹی میں چھپی پڑی تھی مگر پاور ہاؤس نے لا کے مشینوں میں بند کر دیا، مشینوں کے ذریعہ آپ نے اُسے باریک باریک تاروں میں پھیلا دیا، اب بے چاری کی گرفتاری کی یہ کیفیت ہے کہ سوئچ کو نیچے کر دیا جائے تو ہاتھ جوڑ کے آموجود ہوتی ہے اور اوپر کو کر دیا جائے تو جانے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ جو پہاڑوں کے ٹکڑے کر ڈالتی

تھی وہ انسان کے ہاتھوں میں عاجز اور مجبور ہے اور باریک باریک تاروں میں گرفتار ہے جیسے مثل مشہور ہے کہ کچے دھاگے میں چلے آئیں گے سرکار بندھے، تو اس اڑتے ہوئے پرندے کو انسان نے کچے دھاگے میں باندھ رکھا ہے۔ اب وہ بے چاری اتنی عاجز ہے کہ کچھ نہیں کر سکتی۔

تو آگ پر بھی تسلط اور پانی پر بھی تسلط، اور پھر ایک تسلط تو استعمال کا ہے استعمال تو سب کرتے ہی نہیں، استعمال ہی نہیں کرنا بلکہ مجبور کر کے اپنے احکام پر چلانا ہے کہ تیری طبیعت چاہے نہ چاہے تجھے چلنا پڑے گا، پانی کو مجبور کیا کہ تو نیچے جانا چاہتا ہے ہم تجھے اوپر لے جائیں گے آگ کو مجبور کیا کہ تو اوپر جانا چاہتی ہے ہم تجھے نیچے لے جائیں گے، ہوا پھیلنا چاہتی ہے مگر انسان نے اُس غریب کو بند کر کے عاجز کر دیا۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان سب سے بڑا طاقتور ہے، یہ طاقت تو مادّی طاقت ہے جو اسباب کے ذریعے سے ہے۔

اب اندازہ کیجئے کہ جب طاقت لطافت میں ہوتی ہے تو جن میں خالص روحانی لطافت ہوگی ان کی قوتوں کا کیا حال ہوگا، جب تھوڑی سی لطافت سے مادیات پر قبضہ ہے اور مادیات میں مؤثر لطافت ہے تو جن میں خالص لطافت ہے یعنی جو مجردات ہیں جیسے ملائکہ یا انبیاء ان کی قوتوں کی کیا حد ونہایت ہوگی، اور ان کی قوتیں کہاں تک پہنچیں گی۔ اس لئے کہ یہ اصول آپ نے مان لیا کہ طاقتور لطیف چیز ہوتی ہے اور کثیف چیز ضعیف ہوتی ہے، جیسے بھاپ کی طاقت پر مشینیں چل رہی ہیں اور لاکھوں من لوہا ناچ رہا ہے۔

اب سوال یہ ہوگا کہ یہ بھاپ کہاں سے آئی؟ تو بھاپ لانے والا انسان ہے۔ معلوم ہوا کہ اصل میں ان لوہوں کو انسان نچا رہا ہے جس نے اسٹیم کو واسطہ بنا رکھا ہے اور اسٹیم خود انسان کے قبضہ میں ہے تو پاور ہاؤس نے اسٹیم چلائی اور پاور ہاؤس کو جو چکر دے رکھا ہے وہ خود آدمی نے چکر دے رکھا ہے۔

معلوم ہوا کہ آدمی بجلی سے زیادہ لطیف ہے کہ یہ اُس پر غالب ہے، تو آدمی نے اسٹیم کو ہلایا، پھر اب اسٹیم کو انسان نے ہلایا تو انسان کو کس چیز نے ہلایا؟ ارادی قوت نے۔ انسان کے دل کے اندر جو ارادی قوت ہے وہ اتنی لطیف چیز ہے کہ آج تک آپ نے نہ کسی کا ارادہ دیکھا اور نہ کانوں نے سنا،

اس ارادے کو حرکت دی تو مشین میں حرکت آئی اور مشین نے حرکت کی تو لاکھوں من لوہے نے حرکت کی۔

تو اصل میں محرک آپ کا ارادہ ہوا کیونکہ وہ اسٹیم سے بھی زیادہ لطیف ہے، بھاپ سے بھی زیادہ لطیف ہے، بھاپ کم از کم آنکھوں سے تو نظر آجاتی ہے مگر آپ کا ارادہ دنیا میں کسی نے نہیں دیکھا، وہ صرف آپ جانتے ہیں کہ میرے اندر ارادہ ہے۔ معلوم ہوا کہ ارادہ سب سے زیادہ لطیف چیز ہے، ارادے اور عزم نے جب دماغ میں آکر گھر کیا اور اس میں چکر کھایا تو اس سے معقولیت پیدا ہوئی، گویا جب عقل کے اندر لپٹ کر ارادہ آیا تو مشین بن گئیں، انجن بن گئے، کارخانے بن گئے، تمدن بن گیا تو وہ عقل میں معلوم ہوتا ہے اور اس سے زیادہ طاقت ور ہوتا ہے، عقل ارادے کو حرکت دیتی ہے، ارادہ مشینوں کو حرکت دیتا ہے، مشینیں سامانوں کو حرکت دیتی ہیں جس سے سامان بن بن کر تیار ہو رہے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سامانوں کی جتنی جگمگاہٹ ہے، یہ انسان کی عقل جگمگا رہی ہے ان میں عقل متمثّل ہو رہی ہے، عقل ہی نمایاں اور ان کے اندر گھسی ہوئی ہے، تو عقل نے ارادے کو حرکت دی اور ارادے نے مشینوں کو حرکت دی۔

اب یہ سلسلہ آگے چلے گا کہ عقل میں روشنی کہاں سے آئی؟ جس کا جواب یہ ہے کہ عقل میں روشنی آتی ہے علم کے ذریعے سے، تو معلوم ہوا کہ علم عقل سے زیادہ لطیف چیز ہے، اسی واسطے محض عقل کارآمد نہیں جب تک علم اس کی مدد نہ کرے۔ جو لوگ تعلیم یافتہ نہیں ہیں وہ عقل مند کتنے ہی ہوں لیکن اُن کی عقل کند رہتی ہے۔ اصل میں وہ علم ہے جو عقل کو چمکاتا ہے۔ اسی وجہ سے آپ کہتے ہیں کہ دیہات میں بے وقوف بستے ہیں اور شہروں میں عقلمند بستے ہیں، حالانکہ یہ غلط ہے، دیہات میں بھی تو آپ کے ہی بھائی بند ہیں، انہیں بے وقوف کیسے کہا جا سکتا ہے؟ ان میں بھی وہی عقل ہے جو آپ میں ہے۔ فرق اتنا ہے کہ آپ تعلیم یافتہ ہیں اور وہ بے چارے جہالت میں پڑے ہوئے ہیں۔ تو جہالت نے عقلوں کو ماند اور کند کر رکھا ہے تعلیم پا کر عقلیں چمک گئیں اور اُجاگر ہو گئیں۔

اصل محرک وحیٔ خداوندی ہے

معلوم ہوا کہ عقل میں علم سے روشنی آتی ہے، علم نہ ہو تو عقل ماند پڑی رہتی ہے اب علم کہاں سے آیا؟ تو میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا آپ کی ذات میں ذرہ برابر علم نہیں ہے بلکہ علم اللہ کی طرف سے وحی کے ذریعہ آیا، تو لطیف چیز، لطیف وخبیر کی طرف سے آئی ہے، یعنی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اپنے علم کو حرکت دی، علم وحی (۱) پہنچا تو اس نے عقلوں کو چمکایا، عقلیں چمکیں تو انھوں نے ارادوں کو حرکت دی، ارادوں میں حرکت آئی تو اس سے مشینوں کو اور اسباب کو حرکت ہوئی، اسباب کو حرکت ہوئی تو سامان بنے۔ تدین، تمدن بنا، اسی طرح سے اگر اس عقل سے ارادے کو حرکت دیں اور معنویات اور غیبی امور میں ارادہ اور عقل کام کرے تو وہ اجتہادی قوت ہوگی جس سے علوم اور معارف پیدا ہونے شروع ہو جائیں گے۔

تو علوم اور معارف اجتہاد سے پیدا ہوتے ہیں اور تمدنی سامان ایجاد سے پیدا ہوتے ہیں، ایجاد اور اجتہاد دونوں کو حرکت دینے والی چیز عقل ہے، جب کہ عقل کو علم کی روشنی سے منور کر دیا جائے اور وہ علم علم وحی ہے۔

تو مادی علوم سے عقل طبعی (۲) بن جاتی ہے اور روحانی علوم سے عقل معاد (۳) اور عقل شرعی (۴) بن جاتی ہے۔ ایک عقل ایجاد کرتی ہے جس سے تمدن بنتا ہے، ایک عقل اجتہادات کرتی ہے جس سے دین بنتا ہے اور گلدستے کی طرح سامنے آ جاتا ہے، مگر محرک (حرکت دینے والی) سب کے لئے وحی خداوندی ہے۔

---

(۱) یہ بات تحقیق شدہ ہے کہ کسی انسان سے جب اللہ تعالیٰ کوئی کام کروانا چاہتا ہے تو اس کام کی صورت کا خیال اس کے دل میں ڈال دیتا ہے، اسی طرح حیوانات، جمادات، نباتات وغیرہ سب اپنی اپنی قابلیت کے مطابق علم وحی حاصل کرتے رہتے ہیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ)

(۲) دنیا کی چیزوں میں غور وخوض کرنے والی عقل (۳) آخرت اور قیامت کا خیال رکھنے والی عقل

(۴) شریعت کی باتوں کا خیال رکھنے والی عقل۔

اصل اختیار ذاتِ خداوندی کو حاصل ہے

تو اصل میں لطیف وخبیر اللہ ہے۔اس کی طاقتوں کی کوئی حد نہیں جسکے اندر اس کا علم آتا ہے۔تو علم طاقتور ہے جس سے وہ بھی طاقتور بن جاتا ہے، علم روح پر آتا ہے تو روحانیت اُجاگر ہو جاتی ہے، روحانیت میں جو طاقت ہے وہ مادیت میں نہیں۔تو یہ مشینیں پاور ہاؤس سے چل رہی ہیں۔ہم اصل میں پاور ہاؤس سے نیچے کی طرف آتے ہیں کہ پاور ہاؤس میں بجلی نے مشین کو حرکت دی اب اگر کپڑے کی فیکٹری ہے تو کپڑے کے تھان بن گئے۔وہ بازار میں بکے تو ہم اُدھر چل کر اِدھر آ گئے۔اور دنیا کی کمائی کے کچھ اسباب مہیا ہوئے۔

لیکن اگر پاور ہاؤس سے اوپر کی طرف چلو تو عقل اور ارادہ اور علم وحی اور انجام کار اللہ کی ذات بابرکات آئے گی۔اوپر کی طرف چلو تو ذاتِ حق منکشف ہوگی نیچے کی طرف چلو تو مادہ منکشف ہوگا۔ہم چونکہ فقط نیچے کی طرف آتے ہیں ادھر جانا ہم نے سیکھا نہیں اس لئے اوپر کے علوم ہم سے غائب ہیں، نیچے کے علوم منکشف ہیں جو اسباب کے درجہ کے علوم ہیں۔ اِنَّ الدُّنْیَا خُلِقَتْ لَکُمْ وَاِنَّکُمْ خُلِقْتُمْ لِلْاٰخِرَۃِ۔

بہر حال سائنس دانوں نے ایک مقولے کو تو سمجھ لیا کہ:

اِنَّ الدُّنْیَا خُلِقَتْ لَکُمْ .

دنیا ساری تمہارے لئے ہے۔

انھوں نے دنیا کو اپنا کر اسے مشینوں کے ذریعے پاور ہاؤس کے ذریعہ واٹر ورکس کے ذریعہ اپنا خادم بنایا تو اِنَّ الدُّنْیَا خُلِقَتْ لَکُمْ ثابت ہو گیا مگر ایک مقولہ بھول گئے:

وَاِنَّکُمْ خُلِقْتُمْ لِلْاٰخِرَۃِ.

اور تم اپنے پروردگار کے لئے ہو۔

ایک مقولے پر عمل کرنا باقی ہے۔آدھے حصہ پر تو آ گئے آدھا باقی ہے۔امید ہے کہ چند دن ان اسباب کی مشق کرتے کرتے اس پر بھی آ جائیں گے۔بالآخر مسبّب الاسباب تک پہنچ جائیں گے۔

معجزات فعلِ باری تعالیٰ ہیں اور نبوت کے دلائل

بات کہیں کی کہیں چلی گئی۔ میرا عرض کرنے کا مطلب یہ تھا کہ معجزات اللہ تعالیٰ کا فعل ہیں جو نبوت کی دلیل ہیں۔ بعض دفعہ لوگ اس کو نہیں سمجھتے تو اللہ تعالیٰ نے اسباب کے درجے میں ایسی مثالیں مہیا کر دیں کہ آپ بے تکلف سمجھ سکیں۔ مثلاً حدیث میں فرمایا گیا کہ قیامت کے دن تمام اعمال سامنے کر دیئے جائیں گے اور یہی نہیں کہ نامہ اعمال سامنے کیا جائے گا بلکہ اعمال کو شکلیں دی جائیں گی، انسان کی زندگی قطار باندھے کھڑی ہوگی۔ وہ زمانہ اور وہ مکان سارا کا سارا سامنے ہوگا، گویا دکھلایا جائے گا کہ آدمی بیٹھا ہوا وہ حرکت کر رہا ہے جس سے اسے انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ فلاں زمانے میں فلاں مکان میں بیٹھا ہوا ہے، ایک آدمی نماز پڑھ رہا ہے وہ بھی سامنے آجائے گا، فلاں اور فلاں مکان میں بیٹھا ہوا آدمی چوری یا زنا کر رہا ہے وہ بھی سامنے آجائے گا، تو زمانہ اور مکان سب لوٹا دیا جائے گا، وہ افعال واعمال سب لوٹا دیئے جائیں گے۔ سب چیزیں ایک دم سامنے آجائیں گے۔

اس میں ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ جو زمانہ گذر چکا اسے لوٹا کے کیسے لائیں گے؟ جو مکان ختم ہو چکے انہیں لوٹا کے کیسے لائیں گے؟ تو سیدھا جواب تو یہ ہے کہ اللہ کو قدرت ہے جس نے پہلے بنایا تھا وہ بعد میں بھی بنا دے گا، اس نے اَعراض کو شکلیں دی تھیں اور مجسم کر دیا تھا، وہاں بھی شکلیں دیدے گا۔

لیکن حسّی طور پر یہ جواب ہے کہ ابھی دو تین برس کا عرصہ ہوا دہلی میں ایک نمائش ہوئی تھی جس میں غیر ممالک نے اپنی اپنی اسٹالیں (STALLS) لگائیں اور اپنی ایجادات پیش کیں تاکہ ان کے ملکوں کی ترقیات دنیا کے سامنے آئیں، تو روس نے ٹیلی ویژن (TELEVISION) رکھا اور اس کو عملاً دکھلایا، یعنی جس میں ایک شخص دوسری جگہ سے بات کر رہا ہے تو فقط آواز ہی نہیں آ رہی ہے بلکہ اس کی صورت پر بھی نظر پڑ رہی ہے۔ اس کے ہونٹ بھی حرکت کر رہے ہیں، ہاتھ بھی حرکت کر رہے ہیں اور یوں معلوم ہو رہا ہے کہ وہ سامنے کھڑا ہوا تقریر کر رہا ہے۔ تو آواز بھی آ رہی ہے، ہونٹ کی

حرکت بھی آ رہی ہے اور چہرے کی وضع بھی سامنے ہے۔

پس اب ٹیلی ویژن کے ذریعہ وہ زمانہ دوبارہ دیکھ سکتے ہیں جو آپ کے یہاں سے گذر چکا ہے اور اُسی جگہ اور مکان میں دیکھ سکتے ہیں جہاں اب وہ گذر رہا ہے۔ مثلاً آپ مغربی سمت یعنی جس طرف سورج غروب ہوتا ہے، اس طرف کے ممالک کو ٹیلی ویژن پر دیکھیں تو چونکہ سورج کی روشنی وہاں ہمارے یہاں کے بعد پڑتی ہے اس لئے وہاں وہ وقت بعد میں نظر آئے گا جو آپ کے یہاں پہلے گذر چکا ہے، مثلاً آپ کے یہاں نصف النہار کا وقت گذر چکا اور اگلی سرزمین میں سورج چار گھنٹے کے بعد اس حد پر پہنچتا ہے تو وہاں چار گھنٹے کے بعد نصف النہار کا وقت ہوگا۔

اب آپ اسی سرزمین کو چار گھنٹے کے بعد ٹیلی ویژن پر دیکھیں گے تو آپ کو پھر نصف النہار کا وقت نظر آئے گا، گویا وہی زمانہ لوٹ کر دوبارہ پھر آپ کے سامنے آ گیا، جو آپ پر سے گذر چکا ہے اور جسے آپ دیکھ چکے ہیں۔ یہ اللہ کی قدرت نہیں تو اور کیا ہے کہ جو زمانہ ہمارے سامنے سے گذر چکا تھا وہ ہمارے سامنے موجود ہے؟

جب دنیا میں مشینوں کے ذریعے سے گذرے ہوئے زمانے کو آپ چار گھنٹے کے بعد لوٹا کر دکھلا سکتے ہیں اور اسی مکان میں دکھلا سکتے ہیں جس مکان میں وہ زمانہ گذر رہا ہے تو اگر اللہ میاں عالم آخرت میں اور آخرت کے مکان میں سارے گذرے ہوئے زمانوں کو پھر آپ کے سامنے پیش کر دیں تو اس میں آپ کو تعجب کیا ہے؟ استبعاد کیا ہے؟ تو مشینوں نے وہ دعویٰ ثابت کر دیا جو اسلام نے کیا تھا کہ زمانہ بھی لوٹا دیا جائے گا اور مکان بھی لوٹا دیا جائے گا۔

حضرت حاجی امداد اللہ صاحبؒ کا ایک واقعہ

حضرت حاجی امداد اللہ قدس اللہ سرہٗ سے ایک صاحب نے سوال کیا جو حضرت کے مریدین میں سے تھے، کہ حضرت یہ جو طیّ ارض کا مسئلہ ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟ یعنی اہل اللہ کے لئے زمین لپیٹ دی جاتی ہے اور وہ ہفتوں کے کام منٹوں اور گھنٹوں میں کر لیتے ہیں، اس کی کیا صورت ہے؟

اب ظاہر ہے کوئی دلیل سے سمجھنے کا مسئلہ تھا نہیں، یہ تو امر واقعہ تھا، حضرت حاجی صاحب نے کوئی جواب نہیں دیا وہ بھی چپ ہو گئے، یہ سمجھ گئے کہ جواب دینا منظور نہیں ہے۔

حضرتؒ نے سکوت کیا، جمعہ کا دن تھا فرمایا کہ جمعہ میں کتنی دیر ہے، عرض کیا دو گھنٹے، فرمایا کپڑے بدل کر میرے پاس آجائیے گا، جمعہ پڑھنے ساتھ ہی چلیں گے۔ وہ کپڑے بدل کر آگئے، اذان میں جب پندرہ منٹ رہ گئے تو حضرت اٹھے اوران کی انگلی پکڑ کر لے چلے۔

اب مکہ معظّمہ میں حرم شریف میں جانے کی بجائے جبل ابوقبیس کی طرف چلے جو مدینہ کا راستہ ہے اور کوئی دس پندرہ منٹ میں پہاڑ آگیا اس کے اوپر چڑھے اُدھر جو اترے تو مدینہ منورہ سامنے تھا اور حرمِ نبوی کے مینار سامنے تھے، پہنچے تو وہاں اذان ہو رہی تھی۔

اب انھیں کچھ خبر نہیں ہے جو حاجی صاحب کے ساتھ آگئے، انگلی تھامے ہوئے حضرت تشریف لے جارہے ہیں، وہاں جاکے جمعہ پڑھا، کچھ لوگ ملے ان سے بات چیت ہوئی، فرمایا کہ چلو واپس چلیں۔ انگلی تھامی اور چلے تو تھوڑی دیر بعد جبل ابوقبیس آگیا، اب جو اُدھر اترے تو حرمِ مکہ کے مینار نظر آنے لگے، مکے میں داخل ہوگئے، انگلی چھوڑ دی۔ اب یہ اپنے گھر جاتے ہوئے سوچ رہے ہیں کہ میں نے جمعہ کہاں پڑھا؟ میں ہوں تو مکے میں! اب حیران ہیں کہ کیا قصہ تھا، میں نے مدینہ میں حرمِ نبوی میں جمعہ پڑھا اور موجود ہوں مکہ میں، یہ کیا قصہ ہے۔ تب سمجھ میں آیا کہ یہ طیّ ارض کا مسئلہ زبان سے سمجھانے کے بجائے حاجی صاحب نے عمل سے سمجھایا۔

تو کرامت کے ذریعے سے ایک چیز ظاہر ہوئی کہ جو مسافت گیارہ دن میں اونٹ کے ذریعے سے طے ہوتی تھی وہ گیارہ منٹ میں پیدل طے ہوگئی۔

سائنسی ایجادات معجزاتِ انبیاء کی موثق

یہ طیّ ارض ہے جو کرامت تھی، خرقِ عادت تھی، اس پر اگر کوئی اشکال کرے کہ یہ کیسے ہوگیا تو وہ بوئنگ (BOEING) ہوائی جہاز میں بیٹھ کر کراچی سے ڈھاکہ چلا جائے دو ہزار میل کی مسافت ہے، اگر دو ہزار میل کی مسافت آپ بیل گاڑی میں طے کریں تو کئی مہینے لگیں گے۔ اور موٹر میں طے کریں تو ممکن ہے کہ پندرہ بیس دن لگ جائیں، لیکن ہوائی جہاز نے دو ہزار میل کی مسافت اڑھائی گھنٹے میں طے کردی۔ معلوم ہوا کہ سُرعتِ سیر کی کوئی انتہا نہیں، جو مسافت دس بیس برس پہلے ہم چھ

مہینے میں طے کرتے تھے وہ چھ گھنٹے میں طے ہوئی۔ اور چھ گھنٹے کے بجائے اب جب کہ بوئنگ ہوائی جہاز آ گیا تو وہ اڑھائی گھنٹے میں طے ہوئی۔ اور اب ایک اور ہوائی جہاز کا اعلان کیا جا رہا ہے، وہ ایک گھنٹے میں پندرہ سو میل اڑان کرے گا، تو اب دو ہزار میل سوا گھنٹے کے اندر طے ہو جائیں گے، جدہ ڈھائی ہزار میل ہے، وہاں آپ دو گھنٹے کے اندر پہنچ جائیں گے۔

گویا صبح کا ناشتہ کر کے چلے کہ میں ذرا عمرہ کر آؤں، وہاں آٹھ بجے پہنچ گئے، عمرہ کیا اور کھانا ظہر کے وقت گھر کھالیا، پھر جی چاہا کہ دوسرا عمرہ کر لوں تو ظہر کے بعد پھر ہوائی جہاز میں بیٹھے اور دو گھنٹے میں پہنچ گئے عصر اور مغرب کے درمیان عمرہ کیا اور مغرب پڑھ کے پھر سوار ہو گئے اور عشاء اپنے گھر آ پڑھی۔

اگر پچاس برس پہلے کوئی یہ کہتا کہ میں دو گھنٹے یا تین گھنٹے میں مکے پہنچ جاؤں گا، تو لوگ اسے دیوانہ سمجھتے لیکن آج وہ امر واقعہ ہے۔

تو جب مادّی اسباب میں یہ قوت ہے کہ مہینوں کی مسافت گھنٹوں اور منٹوں میں طے ہو جائے، تو روحانیت میں یہ طاقت کیوں نہیں ہے کہ مہینوں اور برسوں کی مسافت پل بھر میں طے ہو جائے۔

اگر گاگرین (تقریباً چوبیس گھنٹوں میں) دنیا کے سترہ چکر لگا سکتا ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آسمانوں کی پانچ سو برس کی راہ پل بھر میں کیوں طے نہیں کر سکتے؟ اگر یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے، یہ مادیات میں ممکن ہے، تو وہ روحانیت میں اس سے زیادہ ممکن ہے، اس لئے کہ روحانیت میں لطافت زیادہ ہے۔

اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ لطافت جتنی زیادہ ہوگی اتنی ہی طاقت زیادہ ہوگی، تو روحانیت میں جو طاقت ہے وہ مادیات میں نہیں ہے اور ان مادیات کو ہلانے والی طاقتیں وہی روحانی اور علمی طاقتیں ہیں، کچھ اسباب کے درجے کی ہیں، کچھ روحانیت میں اعلیٰ طاقتیں ہیں، جن کا کنکشن اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہے۔

تو معجزات انبیاء کے نام پر ظاہر ہوئے، مثالیں ہم نے بنا دیں تاکہ ان مثالوں کے ذریعہ سے معجزات ثابت ہو جائیں، اور انھیں عقلیں مستبعد نہ سمجھیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دعویٰ

کیا اور اللہ نے دعویٰ کیا کہ:

اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ.

قیامت قریب آگئی اور چاند کے دو ٹکڑے ہوگئے۔

تو فلاسفہ پس وپیش اور تردد میں تھے کہ بھلا چاند میں اور آسمانوں میں خرق والتیام تو محال ہے، نہ پھٹن ہوسکتی ہے نہ ٹوٹ پھوٹ ہوسکتی ہے۔

لیکن آج کے فلسفے نے یہ ثابت کیا کہ ٹوٹ پھوٹ بھی ممکن ہے اور اس کے اندر جانا بھی ممکن ہے، تو پہلے وہ پھٹے گا جبھی تو آپ اس کے اندر جائیں گے۔ لوگ تو زمینیں الاٹ (ALLOT) کرا رہے ہیں اب چاند کے اندر جا کے رہیں گے۔

تو بہر حال چاند میں کوئی دروازہ کوئی دراڑ کوئی شق ہوگا جبھی تو اندر پہنچیں گے۔ اگر خرق والتیام اور پھٹن محال ہوتی تو یہ تصور بھی محال ہوتا، جو کل تک محال تھا آج آپ نے ممکن ہونا ثابت کر دیا کہ اس کے اندر جا سکتے ہیں، چنانچہ آپ سواریاں تیار کر رہے ہیں اور زمینیں الاٹ کرا رہے ہیں۔

تو اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعویٰ کیا کہ میری اُنگلی کے اشارے سے چاند کے دو ٹکڑے ہوگئے اور اس میں پھٹن واقع ہوگئی، پس آپ تو بجلی کی طاقت سے پھاڑ سکتے ہیں، اللہ کا رسول اپنی روحانی طاقت سے کیوں نہیں پھاڑ سکتا، جب کہ روحانی طاقت بجلی کی طاقت سے کہیں زیادہ اونچی اور کہیں زیادہ طاقت ور ہے۔

تو جتنے معجزات ہیں آج کی ایجادات نے اُن کو نہ صرف ممکن بنا دیا، بلکہ انھیں عقل کے قریب کر دیا کہ وہ واقعات صحیح ہیں۔

اگر آپ کہتے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معراج کے جانے کے وقت اللہ تعالیٰ نے شقِ صدر فرمایا یعنی سینہ کھول کر آپ کے قلب مبارک کو چاک کیا گیا اور اس میں حکمت وایمان زیادہ سے زیادہ بھر دیا گیا، جتنا پہلے تھا اس سے بھی زیادہ اور پھر فرشتے نے برابر کر دیا، تو لوگ ہنستے تھے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے، دل کے اوپر زندگی کا دارو مدار ہے، جب دل کھل گیا تو آدمی زندہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن آج کی ایجادات میں ایسے ایسے نازک آپریشن ہو رہے ہیں، دل کو کھول کر اس میں کچھ بھر دیتے ہیں اور پھر سی دیتے ہیں لیکن انسان زندہ رہتا ہے، اس کی حرکت کو مشینوں کے ذریعے قائم رکھ

کرآپریشن کردیا جاتا ہے، تو جب مادی اسباب سے قلب کا شق کرنا ممکن ہے تو روحانی اسباب سے قلب کا شق ہونا کیوں ممکن نہیں؟ جب کہ روحانی قوتیں مادی قوتوں سے زیادہ قوی ہیں۔ پس تمام معجزات میں یہی دیکھتے چلے جایئے۔

آپ آج اس لاؤڈسپیکر کے ذریعے آوازیں لگاتے ہیں، حدیث میں ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ بنایا تو حق تعالیٰ نے حکم دیا کہ:

وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوْکَ رِجَالًا.

(اے ابراہیم) اعلان کردو کہ اللہ کا گھر بن گیا لوگو حج کرو۔

عرض کیا کہ آواز کیسے پہنچاؤں گا فرمایا اس کے ذمہ دار ہم ہیں تم آواز لگاؤ تو، ابراہیم علیہ السلام نے مقامِ ابراہیم پر کھڑے ہوکر آواز لگائی۔

حدیث میں ہے کہ مشرق ومغرب میں وہ آواز گونجی اور جس نے ایک دفعہ لبیک کہا اُسے حج نصیب ہوا، جس نے دو دفعہ لبیک کہا اسے دو دفعہ حتیٰ کہ ان روحوں کو بھی پہنچی جو ماؤں کے پیٹ کے اندر تھیں، یعنی ماں کے پیٹ میں بچوں نے بھی وہ آواز سنی اور جس نے جتنی دفعہ لبیک کہا اسے اتنی ہی دفعہ حج نصیب ہوا۔ تو آپ کے نزدیک یہ بات بڑی ناممکن تھی کہ مکے میں بیٹھ کر آواز لگائی جائے اور وہ مشرق ومغرب میں پہنچ جائے، لیکن ریڈیو نے اس مسئلہ کو حل کردیا۔

جب آپ مادی اسباب سے آواز کو مشرق سے مغرب میں پہنچا سکتے ہیں تو اللہ کا رسول روحانی اسباب سے اپنی آواز مشرق سے مغرب تک کیوں نہیں پہنچا سکتا جب کہ مادیات کمزور ہیں اور روحانیت میں لطافت زیادہ ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ منبرِ نبوی پر بیٹھ کر آواز دیتے ہیں **یاساریة الجبل** جب کہ حضرت ساریہ رضی اللہ عنہ اڑھائی تین سو میل پر عراق کے ملک میں لڑ رہے ہیں لیکن لڑائی کا پانسہ پلٹ گیا، حالانکہ ان سے غلطی ہوگئی تھی اور اندیشہ تھا کہ حضرت ساریہ شکست کھا جائیں۔ ادھر مدینے میں اس وقت فاروقِ اعظم منبر پر جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے، ان پر وہ میدان منکشف ہوا تو وہیں سے کہتے ہیں:

یا ساریة الجبل الجبل .

اے ساریہ پہاڑ کی آڑ پکڑ، اگر فتح چاہتا ہے۔

یہ آواز جب ان کے کان میں پہنچی تو انھوں نے پہچانا کہ یہ آواز تو امیر المومنین کی ہے، اسی وقت پہاڑ کی آڑ پکڑی چنانچہ مسلمانوں کو فتح ہوگئی، آ کے معلوم ہوا کہ آواز دینے والے فاروقِ اعظمؓ تھے۔

وہاں نہ لاؤڈ سپیکر تھا نہ ریڈیو تھا اور نہ کوئی پاور ہاؤس تھا مگر روحانی طاقت سے آواز پہنچ گئی۔ اگر کوئی اِسے ناممکن سمجھے تو وہ ریڈیو کی ایجاد کو دیکھ لے، جب مادی اسباب سے آواز پہنچ سکتی ہے تو روحانی قوت سے کیوں نہیں پہنچ سکتی؟ اور ریڈیو میں بھی لطیف طاقت ہی آواز کو پہنچاتی ہے لوہا، لکڑی آواز نہیں پہنچاتی، تو جو اس لطیف طاقت سے بھی زیادہ لطیف ہو وہ یقیناً ایسی آواز پہنچا سکتی ہے جو آسمانوں کے اندر بھی چلی جائے گی، دنیا ہی دنیا میں نہیں رہے گی۔

تو جتنے بھی خوارق ہیں، جتنے بھی معجزات ہیں ان سب کے لئے اس دور میں کچھ ایسی مثالیں مہیا ہوگئیں کہ جو لوگ معجزات کا انکار کرتے رہے آج وہ ذلت کے ساتھ واپس ہو رہے ہیں اور ان کے ماننے پر مجبور ہو رہے ہیں۔

یہی حال احکام کا بھی ہے کہ جن احکام میں کل تک شبہات کیے جاتے تھے کہ یہ عقل کے خلاف ہیں، جب حادثات پیش آئے اور مجبور ہو کر انہیں چیزوں کی طرف رجوع کرنا پڑا تو آج کہتے ہیں کہ اس سے تو یہی مسئلہ زیادہ بہتر تھا۔

بہر حال بیّنات اور دلائل جو دلیل نبوت ہیں وہ معجزات ہیں اور خود نبی کی ذات احکام کے حق ہونے کی دلیل ہے۔ پس جب نبی کی حقانیت ثابت ہوگئی تو احکام کی حقانیت ثابت ہوگئی۔ اور نبی کی حقانیت اور نبوت معجزات سے ثابت ہوتی ہے اور معجزات کو عقل وفہم سے قریب کرنے والی چیز آج کے زمانے کی ایجادات ہیں، کل تک عقیدے صحیح تھے تو مثال کی ضرورت نہیں تھی، نبی کی بات کانوں میں پڑی لوگوں نے مان لیا، آج لوگ اسباب کے بندے ہوگئے ہیں اس لئے اس وقت تک نہیں مانتے جب تک کہ اسباب رہنمائی نہ کریں، تو اسباب کے درجہ میں اللہ تعالیٰ نے ایسی ایجادات پیدا کر دیں کہ ان کو دیکھو اور معجزات کو قرین عقل سمجھو، تا کہ انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔

اب اگر آدمی اُسے مانے گا تو وہ سب کچھ مانے گا اور اگر نہیں مانے گا تو اللہ تعالیٰ کی حجت اس پر تمام ہوگئی۔ چنانچہ اگر وہ عذاب بھگتے تو اتہام اور الزام دینے کا کوئی حق نہیں کیونکہ حجت تمام کر دی گئی۔

تو آیتِ کریمہ میں فرمایا گیا:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ.

ہم نے اپنے رسولوں کو کھلی کھلی نشانیوں کے ساتھ بھیجا۔

کھلی کھلی نشانیاں معجزات ہیں، تو معتقد کے اوپر تو وہ بالکل کھلی ہوئی ہیں، منکر کے اوپر بند تھیں تو اسباب و وسائل اور ایجادات نے انہیں کھول دیا، پس کوئی عقیدت سے مانے تو یوں مانے اور نہیں مانتا تو پھر ان دلائل اور سائنس کی ترقیات سے مانے، اس صورت میں تو اسے ماننا ہی پڑے گا۔

لَا يَبْقٰى عَلٰى ظَهْرِ الْاَرْضِ بَيْت مَدْرٍ وَلَا وَبْرٍ اِلَّا اَدْخَلَهُ اللّٰه كَلِمَةَ الْاِسْلَام بعزِّعزيزٍ وَذلِّ ذليلٍ .

فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کہ روئے زمین پر کوئی کچا اور پکا گھرانہ خیمے کا اور اینٹ کا گھر باقی نہیں رہے گا جس میں اسلام کا کلمہ داخل نہیں ہو جائے گا، بِعِزِّ عَزِيْزٍ وَذلِّ ذَلِيْلٍ خواہ طوعاً مانو یا کرہاً مانو، رغبت سے مانو یا مجبور ہو کر مانو۔

رغبت سے ماننے کا مطلب ہے کہ عقیدت کی خوش اعتقادی سے ماننا اور مجبور ہو کر ماننا یہ ہے کہ دنیا کے واقعات اور حادثات کو دیکھنے کے بعد ماننا۔ تو بجائے اس کے کہ جھک مار کے اور مجبور ہو کر مانا جائے، آدمی سلامتیٔ قلب سے ہی کیوں نہ مانے تاکہ ایمان بھی مضبوط ہو اور اس پر کلّی اور کامل اجر و ثواب بھی ملے۔

معجزات رسولوں کی حقانیت کی نشانیاں ہیں

غرض رسولوں کی حقانیت اور نبوت کی دلیل بیّنات ہیں اور خود رسول کتاب اللہ کی حقانیت کی دلیل ہیں کہ جب حقانی نے پیش کیا تو یقیناً یہ قانون اللہ کی طرف سے ہے اس لئے کہ رسول کے ہاتھ پر افعالِ خداوندی ظاہر ہو رہے ہیں، جس کے بعد ظاہر ہے کہ زبان پر بھی اقوالِ خداوندی ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ ہاتھ پیر غلطی نہیں کر سکتے اسی طرح زبان بھی غلطی نہیں کر سکتی۔ اس لئے فرمایا کہ:

وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ.

نبیوں کے ساتھ ہم نے کتاب اتاری جس میں قانون اور احکام ہیں، ان قوانین کے سمجھنے کے لئے ہم نے ایک میزان رکھی ہے جس کے دلائل اور وجوہ نقلی بھی ہیں اور عقلی بھی ہیں۔

نقلی دلیل کی سب سے بڑی وجہ روایت اور سند ہوتی ہے کہ اللہ کے رسول تک سلسلہ ملا ہوا ہو، بیچ میں انقطاع نہ ہو۔ جب رسول کی حقانیت واضح ہو جائے گی اور رسول کا کلام ثابت ہو جائے گا تو وہ بھی حق ہوگا، خواہ ایک واسطے سے ثابت ہو یا دو سے یا دس اور بیس سے۔ غرض واسطے صحیح ہونے چاہئیں۔

تو روایت کے درجہ میں یقین کا ذریعہ سند بنتی ہیں جب کہ روایت کے پہنچانے والے سچے اور حقانی لوگ ہوں اور ان کے کیرکٹر (CHARACTER) اعلیٰ ہوں اور سلسلہ ملا ہوا ہو تو روایت کے ماننے پر آدمی دلیل سے مجبور ہوتا ہے اور وہ دلیل سند ہے، یا پھر آدمی وجوہ سے اور شواہد سے مجبور ہوتا ہے، یعنی فقہی وجوہ ہوں اور عقلی دلائل ہوں کہ جس سے ان جزئیات کا حقانی ہونا معلوم ہو، جو اہل علم جانتے ہیں، اُن سے آدمی سیکھے تو واضح ہوگا کہ فلاں مسئلہ کی یہ دلیل ہے، نقلی دلیل الگ واضح ہوں گی اور عقلی دلیل الگ۔

اسلامی قانون کی صورت میں مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، اصل فقہ میں سب جمع کر دیا۔ ہدایہ کو دیکھا جائے تو ہر مسئلے کی ایک نقلی دلیل ملے گی، کہا جائے گا پیغمبر سے یہ ثابت ہے، لہٰذا یہ مسئلہ ہے اور آگے کہیں گے کہ عقل سلیم اس کی مؤید ہے، یہ عقلی دلیل ہوگی۔ غرض ہر ہر مسئلے کے لئے نقلی اور عقلی دلائل پیش کئے ہیں۔

تو احکام نبی کی وجہ سے حق ثابت ہوئے اور اس کتاب کی حقانیت نبی کی وجہ سے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس کو قبول کرنے کیلئے کچھ شواہد اور وجوہ بھی رکھے ہیں اور وہ عقلی و نقلی دلائل ہیں اور روایتی ودرایتی وجوہ ہیں کہ جن کے ذریعہ سے آدمی اللہ تعالیٰ کی کتاب کو اور اس کے کلام کو پہچانے گا۔

خاتمۂ کلام

غرض اسلام اللہ کے رسول کے ذریعہ آیا اور اپنے ساتھ حجتیں لے کر آیا، ضعیف اور کچی چیزیں لے کر نہیں آیا بلکہ پکی اور اٹل چیزیں لے کر آیا۔

اِدھر انسان میں استعداد رکھ دی گئی، انبیاء نے اُس استعداد کو ابھار کر اس جاہل کو عالم اور اس ظالم کو عادل بنایا، اگر دنیا میں انبیاء نہ آئیں تو انسان ڈھوروں اور ڈنگروں (یعنی چوپایوں اور جانوروں) کا مجموعہ ہے جس میں کوئی آدمیت نہیں ہے۔

پس آدمیت انبیاء بھرتے ہیں اس لئے کہ آدمیت کا خلاصہ علم اور عمل ہے جو انبیاء کے راستے سے آتا ہے، ورنہ انسان تو اپنی ذات سے ظلوم وجہول ہے۔ پس خوبی ہے تو صلاحیت کی ہے، اس کے علاوہ اس کے اندر کوئی خوبی نہیں ہے۔ تو یہ جو مدارس قائم کیے جا رہے ہیں ان میں نبوت کی تعلیم دی جا رہی ہے اور انبیاء کے علوم پیش کیے جا رہے ہیں تا کہ انسانوں کی صلاحیتیں اُجاگر ہوں اور ان میں ظلم کے بجائے عدل اور جہل کے بجائے علم پیدا ہو جائے، جو انبیاء علیہم السلام کے علم سے ہی پیدا ہو سکتی ہے۔

یہ چند باتیں اس آیت کے تحت میں عرض کر دی گئی ہیں، حق تعالیٰ ہمیں اس دین کو ماننے کی، اس کو استعمال کرنے اور اس قانون پر چلنے کی توفیق دے۔ اور اللہ تعالیٰ ہمارا انجام بخیر فرمائے۔ آمین

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

انسانی علم وادراک کی آخری سرحدوں کی شرعی تعیین
رب العالمین کے ذرّہ ذرّہ پر محیط علم کی بے مثال قرآنی تحقیق

علمِ غیب

وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاَ سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ط

* انسانی علم وادراک کی آخری سرحدوں کی شرعی تعیین
* رب العالمین کے ذرّہ ذرّہ پر محیط علم کی بے مثال قرآنی تحقیق
* اللہ کے سوا کسی کی غیب دانی پر یقین اسلامی فکر ونظر سے ناواقفی اور حدودِ بندگی کو شکست کر دینے کے مترادف ہے۔

تصنیفِ لطیف

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابق دارالعلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ نئی دہلی 110002

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِo

علم غیب

کتاب وسنت اور عقل ونقل کی روشنی میں

مسئلہ ''علم غیب'' کے سلسلہ میں سب سے پہلا مرحلہ اس کی تعریف کا ہے کہ وہ کیا ہے اور اس کے معنی کیا ہیں؟ سو اس سلسلہ میں خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ 'علم غیب' کی تعریف کرتے ہوئے ''فتح العزیز'' میں فرماتے ہیں:

''زیرا کہ من (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) عالم غیب نیستم وادعاءِ ایں علم نمی کنم چنانچہ سابق ازیں معبودانِ شما از جنّیاں می کردند۔ بلکہ پروردگارِ من عالم الغیب است وغیر او را ایں علم حاصل نیست، زیرا کہ غیب نام چیزیست کہ از ادراکِ حواسِ ظاہرہ وباطنہ غائب باشد نہ حاضر۔ تا بمشاہدہ راہ آں دریافتہ شود واسباب وعلامات آں نیز در نظر عقل وفکر در نیاید تا بہ ہدایت استدلال دریافتہ شود''

(فتح العزیز پارہ تبارک الذی ص ۱۷۲)

ترجمہ: کیوں کہ میں (یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) عالم غیب نہیں ہوں، اور اس علم کا ادعاء نہیں کرتا جیسا کہ اس سے پہلے تمہارے (فرضی معبود) جنات کیا کرتے تھے، بلکہ میرا پروردگار عالم الغیب ہے، اس کے سوا کسی کو یہ علم حاصل نہیں، کیونکہ غیب نام اس چیز کا ہے جو ظاہری اور باطنی حاسوں کی دریافت سے غائب ہو، ان سے متحضر نہ ہو سکے، کہ اسے مشاہدہ سے دریافت کر لیا جائے۔ نیز اس کے اسباب وعلامات بھی عقل وفکر کی نظر میں نہیں آ سکتے، کہ استدلال ہی سے وہ حاصل ہو جائے۔

امام راغب اصفہانی آیت کریمہ وَیَقْذِ فُوْنَ بِالْغَیْبِ کے تحت لکھتے ہیں:

قولہ وَیَقْذِ فُوْنَ بِالْغَیْبِ مِنْ مَّکَانٍ م بَعِیْدٍ. ای من حیث لا یدرکونہ ببصرھم ولا بصیرتھم.

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے قول ویقذفون بالغیب میں غیب کے معنی یہ ہیں کہ نہ اس کا ادراک بصر (حاسۂ نگاہ) سے کر سکیں گے نہ بصیرت یعنی کسی اندرونی حاسہ سے کر سکیں گے۔

ظاہر ہے کہ بصیرت اندرونی وِجدان ہے جو عقل وفکر اور سوچ بچار یا کشف وانکشاف سے بنتا ہے، اس لئے حاصل یہ نکلا کہ غیب وہ ہے جو انسان کی اپنی کسی بھی ادراکی قوت سے خواہ وہ ظاہری ہو یا باطنی، حاصل نہ ہو سکے، پھر وہ کیسے حاصل ہو؟ سو اسکے بارے میں خود امام راغب ہی لکھتے ہیں کہ:

والغیب فی قوله تعالٰی یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ ما لا یقع الحواس ولا تقتضیه، بداهة العقول وانما یعلم بخبر الأنبیاء علیهم السلام. (مفردات راغب ص ۳۷۴)

ترجمہ: اور غیب اللہ تعالٰی کے قول یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ میں وہ ہے کہ جو نہ حواس کی گرفت میں آسکے نہ عقلی تقاضوں سے دریافت ہو سکے بلکہ وہ صرف انبیاء کی خبر سے جانا جائے۔

بہر حال یہاں تک غیب کی بات یہ نکلی کہ حواس وعقل اور کشف وانکشاف سے بالاتر ہو، صرف پیغمبر کی خبر سے دریافت ہوتا ہو، لیکن غیب کے یہ معنی ظاہر ہے کہ ہمارے اعتبار سے ہی ہو سکتے ہیں، کیوں کہ پیغمبر کی اطلاع کا تعلق ہم ہی سے ہے۔ لیکن اگر خود پیغمبر کے بارے میں سوال ہو کہ انھیں یہ علم کیسے حاصل ہوا تو ظاہر ہے کہ پیغمبر کے لئے خود پیغمبر کی خبر کو ذریعۂ علم کہنا تو لا یعنی بات ہوگی، اس لئے قدرتی طور پر یہی کہا جائے گا کہ علم غیب کے لئے جو وسائل امت کے حق میں منفی ہیں یعنی عقل ونظر اور فکر وبصیرت وغیرہ کہ ان سے امت کو علم غیب حاصل نہیں، وہ نبی کے حق میں بھی بدستور منفی رہیں گے کہ انبیاء کو بھی ان وسائل سے علم غیب حاصل نہیں ہوگا، البتہ خبر پیغمبر کے بجائے پیغمبر میں خدا کی خبر ذریعۂ علم غیب بنے گی، جس کو وحی کہتے ہیں۔

حاصل یہ نکلا کہ علم غیب کا ذریعہ مخلوق کے لئے صرف وحی ہے، جو پیغمبر پر براہِ راست ہوتی ہے اور امتی کو اس کی نقل بواسطہ پیغمبر پہنچتی ہے، اور اس طرح نبی اور امتی صرف خدا کی اطلاع ہی سے غیب پر مطلع ہو سکتے ہیں، خود اپنی کسی ادراکی طاقت، عقل ونظر یا حس ووجدان سے مطلع نہیں ہو سکتے۔

اب آگے یہ سوال کہ خدائے برحق غیب پر کس طرح مطلع ہے؟

تو اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ وہ بلا کسی سبب اور بلا کسی وسیلہ کے خود بخود اس پر مطلع ہے، اس کا علم وسائل کا محتاج نہیں، کیونکہ اللہ تعالٰی کی ذات ہی خود ہر کمال کا سرچشمہ ہے اور ساتھ ہی محیط الکل بھی ہے۔ تو وسیلہ آئے تو کہاں سے آئے، مثلاً اگر اس کا علم کسی بیرونی ذریعے سے حاصل شدہ مانا جائے تو اس سے باہر ہے کون، جو اسے علم پہنچائے؟ وہ خود ہی سب کا باہر، اسکے لامحدود احاطہ کے ہوتے ہوئے باہر

کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب اس کا احاطہ ہر جہت میں لامحدود ہے: وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ہ
نیز اس کے علمی احاطہ سے کوئی چیز باہر رہتی ہی نہیں، کہ باہر کسی وسیلہ کی بود نمود ہو: ”وَاَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا“۔

اگر اس سے اول کوئی وسیلہ مانا جائے تو اس سے پہلا ہے کون جو اسے علم سکھائے، کہ وہی سب کا اول ہے، اس کے بعد اگر کسی کو وسیلہ مانا جائے تو اس کا بعد ہے کب، کہ کوئی اس کے بعد آئے۔ کیوں کہ وہی سب کا بعد اور آخر ہے۔

اس کے اوپر کوئی وسیلۂ علم مانا جائے تو اس سے اوپر کون ہے، کہ اس پر علم کا اثر ڈالے، کہ وہی سب سے اوپر ہے، اور اسکے اندر ذات سے الگ کوئی استعداد اور قوت مانی جائے جو علم قبول کرے، تو اس کے اندر غیر ذات ہے کون، جو باہر کا علمی اثر قبول کرے، کہ وہی سب کا اندر و باطن ہے۔

هُوالاول ليس قبله شيء وهوالأخر ليس بعده شيء وهوالظاهر ليس فوقه شيء وهوالباطن ليس دونه شيء.

ترجمہ: وہی اول ہے اس سے قبل کوئی شئے نہیں، وہی آخر ہے اس کے بعد کوئی شئے نہیں، وہی ظاہر ہے اس سے اوپر اور نمایاں کوئی شئے نہیں، وہی باطن ہے اس کے اندر کوئی شئے نہیں۔

غرض اللہ تعالیٰ ہی کی وہ ذات ہے جو اول و آخر، ظاہر و باطن ہے۔ جس میں صفاتِ کمال بھری ہوئی ہی نہیں ہیں بلکہ اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں، منبعِ کمال خود ذات کو صفاتِ کمال سے عروج نہیں ہے بلکہ صفاتِ کمال کو ذات سے عزت ملی ہے کہ وہ اس سے اسی طرح پھوٹ رہی ہیں جیسے سورج سے شعاعیں پھوٹتی ہیں۔ پس جیسے سورج کی عزت کرنوں سے نہیں بلکہ کرنوں کی عزت سورج سے ہے کہ اس سے وابستہ ہیں، ایسے ہی علمی اور عملی کمالات سے اسے عزت نہیں ملی بلکہ ان کمالات کی عزت اس لئے ہے کہ وہ ذاتِ عزت کے آثار ہیں، اور اس سے سرزدشدہ ہیں۔

پس ذات خول نہیں ہے کہ صفات اس میں پانی کی طرح بھری ہوئی ہیں بلکہ صمد ہے، ٹھوس ہے کہ ہر کمال ذات کا جوہر ہے جو ذات سے سرزد ہو رہا ہے۔ اس لئے غیب اس کی ذات کا جوہر ہے، کسی داخلی یا خارجی، یا اوپر نیچے کے وسیلہ یا سبب سے حاصل شدہ نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب ذات خود بذاتہٖ عالم الغیب ہے، تو علم غیب اصل میں ذاتِ حق کی چیز ہوئی، کسی غیر کی نہ ہوئی۔ کیوں کہ جو

غیر بھی غیب پر مطلع ہوگا وہ اس کے واسطہ سے ہوگا اور ظاہر ہے کہ علم کا اس کے واسطہ سے آنا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ علم اپنا نہیں، جیسے بلا واسطہ از خود ہونا اس کی دلیل ہے کہ وہ علم اپنا ہے۔

علم غیب کی تعریف

اس سے جہاں یہ ثابت ہوا کہ علم غیب صرف حق تعالیٰ کی چیز ہے، وہیں علم غیب کی جامع تعریف بھی نکل آئی کہ:

''علم غیب وہ ہے جو بلا واسطۂ اسباب ہو، جب بھی وہ بالواسطہ آئے گا تو وہ حقیقی معنی میں علم غیب نہ ہوگا بلکہ علم غیب کی ہو بہو حکایت اور من وعن نقل ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ علم کے عادی وسائل میں سے وحیٔ الٰہی بھی ایک وسیلہ ہے بلکہ اولین وسیلہ ہے، جس کے توسط سے عالم بشریت کے علم کی ابتداء ہوتی ہے، کشف ہو یا الہام، فراست ہو یا وجدان، سب بعد کے وسائل اور وحی کے دستِ نگر توابع میں سے ہیں، خود اصل نہیں، اس لئے عادتاً حصولِ علم کا سب سے پہلا، سب سے زیادہ قطعی اور یقینی وسیلہ یہی وحیٔ الٰہی ہے۔ جسکے ذریعہ سے انسان علم سے آشنا ہوکر عالم کہلاتا ہے۔

پس جیسے سمع وبصر، عقل وخرد، حدس وتجربہ، کشف والہام، علم کے کھلے اور چھپے ذرائع ہیں جن کے راستہ سے عالم الغیب والشھادۃ اس ظلوم وجہول انسان کو علم سے سرفراز فرماتا ہے، ایسے ہی وحی بھی ایک رفیع المنزلت اور لطیف ترین وسیلۂ علم ہے، جو صرف انبیاء علیہم السلام جیسے لطیف الاجسام، لطیف الارواح، لطیف القلوب اور لطیف الاسرار مقدس گروہ کو عطا ہوتا ہے، اور وہ اس کے واسطہ سے علومِ الٰہیہ، مرضیاتِ خداوندی اور شرائعِ ربانی کو جذب کرتے ہیں، یا ان کی پاکیزہ ارواح غیب کے عالم کی طرف رخ کرتی ہیں، جو عام نگاہوں سے اوجھل اور تمام علوم وکمالات کا سرچشمہ ہے۔ وہاں انھیں حقائق اور ملکوت کا روحانی مشاہدہ ہوتا ہے، اور وہ ان سے علم اخذ کر کے دنیا کو دیتی ہیں، جس سے دنیا میں روشنی پھیلتی ہے، اور جن وبشر عالم کہلائے جانے کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ وحی کے سوا دوسرے وسائل کسبی ہیں، جنھیں مشق ومحنت اور ریاضت ومجاہدہ سے حاصل کر کے حصولِ علم کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے، لیکن وحیٔ الٰہی نبوت کے بغیر نہیں ہوتی اور نبوت محض ایک موہبتِ الٰہی ہے جو بہ انتخابِ خداوندی منتخب افرادِ بنی آدم کو دی جاتی ہے، اس لئے وحی بھی ایک موہبۂ ربانی

ہے جو بلاکسب و مجاہدہ محض عطاءِ الٰہی سے مخصوص نفوسِ قدسیہ کو دی جاتی ہے۔ اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَه۔

اس لئے وحی کا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے جس میں شک کی ادنیٰ گنجائش نہیں ہوتی کہ اس کی بنیاد انتخابِ الٰہی اور عطائے ربانی کی طاقتوں پر ہے جس میں زوال یا اضمحلال کی کوئی صورت نہیں، اور وحی کے سوا ہر وسیلۂ علم سے حاصل شدہ علم یقینی اور غیر یقینی دونوں جہتوں میں منقسم ہوسکتا ہے کہ اس کی بنیاد خود بشری قوت پر ہوتی ہے، جو کمزور بھی ہے اور ممکن الزوال بھی ہے۔ لیکن اس کسب اور وہب کے فرق سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وحی اور غیر وحی دونوں علم کے وسائل ہیں، جو عادتاً بنی آدمؑ کو دیئے گئے ہیں، جن میں سے بعض وسائل بلا استثناء ہر انسان کو حسبِ لیاقت عطا ہوئے، جیسے سمع و بصر اور عقل و خرد وغیرہ، اور بعض مخصوص طبقات کو ملے ہیں، جیسے کشف والہام وغیرہ اور بعض اخص طبقہ کو دیئے گئے جیسے وحیٔ خداوندی جو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور ہم علم غیب کی روشنی میں عرض کر چکے ہیں کہ اس کے معنی بلا واسطہ سببِ علم کے ہیں، اس لئے پیغمبر کی خبر سے ہمیں اگر وہی علم حاصل ہو جو ان کو ہوتا ہے، تو وہ علم غیب نہ ہوگا، کیوں کہ وہ ایک عادی سبب سے بالواسطہ پہنچا، اس لئے اسے حکایت و بیانِ غیب کہا جائے گا، حقیقی علم غیب نہیں کہا جائے گا، کیوں کہ علم وحی کے وسیلہ سے پہنچا ہے، اور علم غیب وہ ہے جو عادی اسباب کے واسطہ سے سامنے نہ آئے۔

غیب کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں فرق

اس سے نمایاں ہو جاتا ہے کہ علم غیب کے معنی لغت میں تو کسی مخفی شئے کے جان لینے کے ہیں، لیکن شریعت میں علم غیب کا لفظ لغت نہیں بلکہ اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے، جس کے معنی چھپی ہوئی یا غائب اشیاء کے جان لینے کے نہیں بلکہ اس علم کے ہیں جو عادی وسائل کے واسطہ کے بغیر خود بخود حاصل ہو، یعنی وہ اسبابِ عادیہ سے غائب ہو، اور جو اُن کے ذریعہ نمایاں نہ ہو۔

مثلاً ہم حواسِ خمسہ کے ذریعہ محسوسات کا علم حاصل کریں تو اسے علم غیب نہیں کہا جائے گا، گو علم سے پہلے محسوسات ہم سے غائب اور مخفی تھیں، اور بلحاظِ لغت ان کے علم کو علمِ غیب کہنے کی گنجائش ہے،

لیکن پھر بھی وہ اصطلاحی علمِ غیب نہ ہوگا، کیوں کہ ان محسوسات کا علم ہم نے ان اسباب کے ذریعہ حاصل کیا جو عادۃً اس علم کے حصول کے قدرتی اسباب ہیں۔ یا مثلاً ہم نے سوچ بچار، عقل وتدبر، اور فکر ونظر سے چند نامعلوم نتائج معلوم کرلئے جو بلاشبہ ہمارے لحاظ سے غیب تھے، لیکن نہیں کہا جائے گا کہ ہمیں علم غیب حاصل ہوگیا، کیوں کہ ان نتائج کا ادراک ہمیں فکر ونظر اور سوچ بچار کے وسیلہ سے ہوا، جو اس کام کے حاصل کرنے کے طبعی اسباب مانے جاتے ہیں، اور اسبابِ طبعیہ کے توسط سے جو علم حاصل ہوا اُسے اصطلاح میں علم غیب نہیں کہا جاتا۔

یا مثلاً تجربہ سے ہمیں بہت سی مخفی باتیں معلوم ہوجاتی ہیں، جو ناتجربہ کاروں کو معلوم نہیں ہوتیں، مگر پھر بھی ان مخفیات کے علم کو علم غیب نہیں کہیں گے، کیوں کہ تجربہ خود آلاتِ علم میں سے ہے جو عادۃً تجرباتی علوم کے لئے بطور سبب اور وسیلہ کے استعمال ہوتا ہے۔

یا مثلاً اہل اللہ اور اولیائے کرام کو کشف والہام کے ذریعہ کسی بات کا علم ہوجائے جو یقیناً ایک مخفی امر تھا تو لغۃً تو اسے غیب کہہ سکیں گے، کہ غیبی امور کا انکشاف ہوا، لیکن شرعاً علم غیب نہ کہیں گے، کیونکہ کشف والہام بھی بہر حال حصولِ علم کا ایک قدرتی اور عادی وسیلہ ہے، جو مخصوص افراد کو دیا جاتا ہے، اور وہ اس کے ذریعہ بڑے بڑے اسرار پر مطلع ہوجاتے ہیں۔

بہر حال علم کے حسی وسائل ہوں یا معنوی، کھلے ہوئے ذرائع ہوں یا چھپے ہوئے، ان سے حاصل شدہ علم کو شرعاً علم غیب نہیں کہا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ جب اصطلاحاً علم غیب وہی ہوگا جو عادی وسائل سے بالاتر ہوکر بلا توسطِ اسباب ازخود ہو، تو حاصل یہ نکل آیا کہ علمِ غیب بجز ذاتِ بابرکاتِ خداوندی اور کسی کے لئے نہیں ہوسکتا، کیونکہ غیر خدا کو جب بھی علم ہوگا اور جیسا بھی ہوگا، وہ عطاءِ الٰہی ہوگا، اور مذکورہ وسائل میں سے کسی نہ کسی وسیلہ کے واسطہ سے ہوگا، خواہ وحی سے ہو یا کشف والہام سے، تجربے سے ہو، یا حواس سے ہو، یا عقل وخرد سے، یعنی ظاہری وسائل کے راستہ سے ہو یا باطنی اور معنوی اسباب کے طریق سے۔

اس لئے علم غیب خاصۂ خداوندی نکل آتا ہے، اور یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ کسی بھی بشر کو علم غیب حاصل نہیں، جب کہ کوئی بھی غیر اللہ بلا توسطِ اسباب خود بذاتہٖ عالم نہیں ہوسکتا، خواہ انبیاء ہوں،

یا اولیاء، ملائکہ ہوں یا ارواحِ قدسیہ، یہ الگ بات ہے کہ انبیاء اور بالخصوص سردارِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا علم تمام مخلوقات کے علم سے بدر جہا زائد و فائق ہے، اسلئے کسی پیغمبر پر بھی عالم الغیب کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ قرآن حکیم نے علم غیب کو حصر کے ساتھ جگہ جگہ صرف اللہ ہی کی ذات کی طرف منسوب اور اسی کے ساتھ مخصوص بتلایا ہے۔ فرمایا:

فَقُلْ اِنَّمَا الْغَیْبُ لِلّٰہِ فَانْتَظِرُوْآ اِنِّیْ مَعَکُمْ مِّنَ الْمُنْتَظِرِیْنَo

ترجمہ: تو کہہ دے کہ غیب کی بات اللہ ہی جانے، سو منتظر رہو، میں بھی تمہارے ساتھ انتظار کرتا ہوں۔

قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ، وَلِلّٰہِ غَیْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَیْہِ یُرْجَعُ الْاَمْرُ کُلُّہٗ.

ترجمہ: تو کہہ کہ خبر نہیں رکھتا جو کوئی ہے آسمان اور زمین میں چھپی ہوئی چیز کی مگر اللہ، اور اللہ کے پاس ہے چھپی بات، آسمانوں کی اور زمین کی، اور اسی کی طرف رجوع ہے ہر چیز کا۔

وَعِنْدَہٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُھَآ اِلَّاھُوَ.

ترجمہ: اور اسی کے پاس کنجیاں ہیں غیب کی کہ ان کو کوئی نہیں جانتا اس کے سوا۔

وَلَوْ کُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ لَاَ اسْتَکْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ وَمَا مَسَّنِیَ السُّوْٓءُ.

ترجمہ: اور اگر میں جان لیا کرتا غیب کی بات تو بہت کچھ بھلائیاں حاصل کر لیتا اور مجھ کو برائی کبھی نہ پہنچتی۔

پہلی آیت میں مثبت انداز میں اِنَّمَا کے ساتھ علم غیب کا اثبات صرف اللہ کے لئے کیا گیا جو حصر کا کلمہ ہے، دوسری میں نفیٔ عام کے بعد استثنائی کلمہ سے علم غیب کو صرف اللہ کے ساتھ مخصوص فرمایا گیا جو حصر کی ترکیب ہے، تیسری آیت میں تقدیم خبر تاخیر مبتدا کے ساتھ مرجع الامر اور عالم الغیب صرف ذاتِ حق کو بتلایا گیا جو حصر کا اسلوب ہے، اور چوتھی آیت میں سید الاولین والآخرین نے حکماً اور مامور ہو کر اپنے سے علم غیب کی نفی فرمائی، اور جب آپ کو ہی علم غیب نہیں جو کمالاتِ بشری کے منتہا اور خاتم ہیں، تو مخلوقات میں کون رہ جاتا ہے جس کے لئے یہ کمال ثابت کیا جائے؟

اس لئے نتیجتاً علم غیب کا استحقاق اور ثبوت حصر کے ساتھ صرف حق تعالیٰ کے لئے ہی رہ جاتا ہے اور حاصل یہ نکل آیا کہ عطائے علم حقیقی علم غیب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ثابت ہوا کہ قرآنی تصریحات کے مطابق علم غیب صرف اللہ رب العزت کو ہے اور کسی کو نہیں۔

علم غیب کے معنی بلاواسطہ اور بالذات جاننے کے ہیں

اس سے دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ علم غیب کا لفظ مخفیات اور مغیبات ہی کے ساتھ خاص نہ ہوگا، جب کہ اس کے معنی ہی مخفی شئے کے جاننے کے نہیں، بلکہ بلاسبب و بالذات جاننے کے ہیں، خواہ وہ چھپی ہوئی ہو یا کھلی ہوئی، اس لئے آسمان وزمین کا جاننا، ذرّوں اور ستاروں کی حرکات کا علم بھی علم غیب ہوسکتا ہے، اگر بلا توسطِ اسبابِ عادیہ ہو، یعنی عطائے غیر نہ ہو، بلکہ ذاتی ہو، اور ظاہر ہے کہ بالذات ہر شئے کا ادراکِ کمال ہی حق تعالیٰ کے سوا دوسرے کو نہیں۔ کیوں کہ اس کا علم کسی وسیلہ اور ذریعہ کا محتاج نہیں، بلکہ ذاتی ہے۔ اس لئے جو اپنے ذاتی علم سے جو چیز بھی جانتا ہے شرعاً اسے علم غیب کہیں گے، خواہ شئے معلوم لغوی غیب ہو یعنی مخفی ہو، یا لغوی شاہد ہو یعنی مشاہد ہو۔

غرض نہاں وعیاں سب کے علم کو علم غیب کہیں گے، جب کہ وہ بالذات ہو، نہ کہ محض مخفی شئے کے علم کو علم غیب کہا جائے گا، ورنہ ظاہر ہے کہ کسی شئے کا غیب یا مخفی ہونا ہمارے لحاظ سے ہے، نہ کہ حق تعالیٰ کے لحاظ سے، کہ اسکے سامنے تو ہر چیز ہمہ وقت حاضر اور عیاں ہے، اگر چھپی ہوئی اور اوجھل شئے کے جاننے کا نام علم غیب ہوتا تو حق تعالیٰ کو کسی وقت بھی عالم الغیب نہ کہہ سکتے کہ وہاں کوئی چیز بھی غیب یعنی مخفی اور اوجھل ہے ہی نہیں۔ اس سے واضح ہے کہ ذاتِ حق میں علم غیب کے معنی مخفیات کے علم کے نہیں بلکہ بالذات علم کے ہیں، جو اسبابِ عادیہ کے واسطہ کے بغیر اور اُن سے بالاتر ہوکر محض ذات سے ہو، اور ذات ہی علوم کے لئے منشاءِ انکشاف ہو، اور یہ صرف اسی کی ذات بابرکات کے ساتھ مخصوص ہے۔

بخلاف بشر کے کہ بہت سی مخفیات اور امورِ غائبہ علم کے بعد بھی اس سے غائب ہی رہتی ہیں، جیسے جنت ونار، عرش وکرسی، لوح وقلم وغیرہ کا قطعی علم اور حتمی عقیدہ رکھتے ہیں، لیکن پھر بھی یہ اشیاء ہم سے غائب ہیں۔ اس لحاظ سے لغوی توسعات سے اگر عالم الغیب کہلایا جاسکتا تھا تو صرف انسان نہ کہ ذاتِ حق، لیکن جب کہ شرعاً علم غیب کے معنی ہی یہ نہیں کہ مخفی شئے کو جان لیا جائے، بلکہ یہ ہیں کہ اشیاء کو بلا توسطِ وسائل ذاتی طور پر جانا جائے، تو اس لحاظ سے اللہ کے سوا کوئی غیر اللہ عالم الغیب نہیں

ہوسکتا، صرف خدا ہی کو عالم الغیب کہنے کا حق ہوگا، اس لئے اسی کی عمومی شان بیان فرمائی گئی:

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيْرُ الْمُتَعَالِ ۝ سَوَآءٌ مِّنْكُمْ مَنْ اَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهٖ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ م بِالَّيْلِ وَسَارِبٌ م بِالنَّهَارِ ۝ (الفرقان)

ترجمہ: جاننے والا پوشیدہ اور ظاہر کا، سب سے بڑا برتر، برابر ہے تم میں جو آہستہ بات کہے اور جو کہے پکار کر، اور جو چھپ رہا ہے رات میں اور جو گلیوں میں پھرتا ہے دن کو۔

بس وہ غیب وشہادت کو بطور علم غیب کے جانتا ہے یعنی بلا توسطِ اسباب بذاتہ اس پر مطلع ہے، خواہ اس کی یہ معلومات ہماری نظروں سے چھپی ہوئی ہوں یا ہماری نگاہوں کے سامنے ہوں۔ بس غیب وشہود ایک تو معلوم کی صفت ہے وہ تو لغۃً ہے یعنی آنکھ، ناک، کان وغیرہ حواس سے اوجھل چیز تو غیب ہے اور ان مدرکات کے سامنے آئی ہوئی چیز مشاہدہ ہے، اور ایک غیب صفت علم کی ہے، وہ اصطلاحِ شریعت ہے جس سے مراد حسبِ معروضہ سابق وہ علم ہے جو حواسِ ظاہرہ وباطنہ اور عادی اسبابِ علم سے بالاتر ہوکر خود ذات میں موجود ہو۔ ظاہر ہے کہ وہ ذات بجز اللہ کے دوسری نہیں، کیوں کہ اس کا علم خود اپنا اور اپنی ذات سے ہے، کسی کا دیا ہوا یا کسی کے واسطہ سے نہیں، کہ اسے وسیلہ اور سبب کی ضرورت پڑے، ہاں اس کے سوا جسے بھی کچھ علم ہے وہ اس کے دینے سے ہے از خود نہیں، اور اس کا دینا ہی بالواسطہ علم کا آنا ہے، کیوں کہ اس کی عطا یا تو اسبابِ ظاہرہ سے ہوگی جیسے حواسِ ظاہرہ یا اسبابِ باطنہ سے ہوگی۔ چنانچہ شق اول کے بارے میں ارشادِ ربانی ہے:

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ م بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝ (الفرقان)

ترجمہ: اور اللہ نے تم کو نکالا تمہاری ماں کے پیٹ سے، نہ جانتے تھے تم کسی چیز کو، اور دیئے تم کو کان آنکھیں اور دل، تاکہ تم احسان مانو۔

شق ثانی کی نسبت فرمایا:

وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا. مَا كُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتٰبُ وَلَا الْاِيْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ نُوْرًا نَّهْدِيْ بِهٖ مَنْ نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝

ترجمہ: اور اسی طرح بھیجا ہم نے تیری طرف ایک فرشتہ اپنے حکم سے، تو نہ جانتا تھا کہ کیا ہے کتاب اور ایمان، ولیکن ہم نے رکھی ہے یہ روشنی اس سے راہ سمجھا دیتے ہیں جس کو ہم چاہیں اپنے بندوں میں سے، اور بیشک تو سیدھی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:

ذَالِكَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهِ اِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْيَخْتَصِمُوْنَ ○

ترجمہ: یہ خبریں غیب کی ہیں جو ہم بھیجتے ہیں آپ کو، اور آپ نہ تھے ان کے پاس جب ڈالنے لگے وہ اپنے قلموں کو کہ کون پرورش میں لے مریم کو، اور آپ نہ تھے ان کے پاس جب وہ جھگڑتے تھے۔

بہر حال ذاتی علم کی نفی جیسے عام انسانوں سے کی گئی جو ماؤں کے پیٹ سے نکالے ہوئے ہیں ایسے ہی سید الاولین والآخرین سے بھی کی گئی، اور عطائی علم کا اثبات جیسے عام بشر کے لئے آیتِ اولیٰ میں کیا گیا ہے جسے اپنے جعل اور اپنے خلق کی طرف منسوب کر کے صرف اپنی عطا فرمایا گیا ایسے ہی سید الاولین والآخرین کے علم کو بھی اپنی ہی عطا کہا گیا اور اپنے جعل کی طرف منسوب کیا گیا۔

فرق اتنا ہی ہے کہ وحی عطاءِ محض ہے، جو بلا کسب و ریاضت کے ہے۔ کیونکہ رسالت کے تابع ہے اور رسالت کو ''حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ'' فرما کر موہبتِ الٰہی قرار دیا گیا ہے اور سمع و بصر یا فوادی حرکت کسبی ہے جس میں سوچ بچار، تجربہ، حدس اور سارے اکتسابی وسائل آجاتے ہیں۔

لیکن قدرِ مشترک دونوں میں یہ ہے کہ انسان خواہ مشاہدات کا علم حاصل کرے یا مخفیات کا، چوں کہ وہ اسبابِ عادیہ کا تابع ہے خواہ وہ حسی ہوں یا معنوی، اس لئے اس کا علم ذاتی نہ ہوگا عطائی ہوگا، اور عطائی علم چوں کہ اسبابِ عادیہ کے تحت ہوتا ہے اسلئے اسکے حامل کو ''عالم الغیب'' نہ کہیں گے، ہاں حق تعالیٰ کا علم تمام چیزوں کے متعلق خواہ وہ کھلی ہوئی ہوں یا لغۃً چھپی ہوئی ہوں، علم غیب ہوگا کہ سارے اسباب سے بالاتر محض ذاتی ہے، جس میں عطائی ہونے کا شائبہ تک نہیں۔

ہر چیز اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضر ہے، پھر اس کے عالم الغیب ہونے کے معنی؟

اسلئے عالم غیب صرف اللہ کی ذات بابرکات ثابت ہوتی ہے جسے عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّھَادَۃِ کہہ کر علی الاطلاق عالم غیب منوایا گیا۔ پس جہاں غیب وشہادت کو تقابل کے ساتھ لایا گیا ہے وہاں یہ شہادت وغیب علم کی صفت نہیں ہوگی، بلکہ معلومات کی صفت ہوگی جو علم الٰہی میں آئی ہیں، جس کو لغۃً شاہد وغائب کہیں گے، لیکن جہاں غیب خدائے برحق کے علم کی صفت بن کر آیا ہے وہاں وہ لغت نہیں بلکہ اصطلاح ہوگا جس کے معنی وہی بلاتوسطِ اسباب ذاتی علم کے ہوں گے جو از خود ہو، کسی کی عطا سے نہ ہو۔ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا گیا:

وَمَامِنْ غَآئِبَۃٍ فِی السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِلَّافِیْ کِتَابٍ مُّبِیْنٍo

ترجمہ: اور کوئی چیز نہیں جو غائب ہو زمین اور آسمان میں، مگر موجود ہے کھلی کتاب میں۔

قرآن کی اس تصریح کے باوجود کہ کوئی چیز بھی اس سے کسی وقت بھی غائب نہیں ہر چیز ہمہ وقت اس کے سامنے حاضر ہے کہ اس کا علم ہی حضوری ہے حصولی نہیں، پھر بھی اسے عالم الغیب کہا جارہا ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ عالم الغیب ہونے کے معنی اشیائے غائبہ کے جان لینے کے نہیں بلکہ تمام اشیاء کو ذاتی طور پر جاننے کے ہیں، جس میں اسباب ووسائل کا ادنیٰ دخل نہ ہو۔ جس سے واضح ہے کہ یہ غیب کسی غائب کی صفت نہیں جو لغت ہے بلکہ اسباب سے بالاتر اور بالذات کے معنی میں ہے جو اصطلاحِ شریعت ہے۔ اس لئے کوئی بشر باصطلاحِ شریعت اور بمعنیٔ مذکور عالم الغیب بن ہی نہیں سکتا، کہ اس کے لئے علم غیب کلی یا جزئی کا سوال پیدا ہو، بلکہ غیب بایں معنی (علم بالذات) خاصّۂ خداوندی ہوگا کہ اسے کسی نے معاذ اللہ وحی یا الہام سے یہ باتیں نہیں بتائیں، نہ اس نے کسی تجربے یا حدس سے یہ علم فراہم کیا کہ یہ سب صورتیں علم بالوسائل کی ہیں، علم بالذات کی نہیں، اور ان تمام طرقِ علم میں علم سے پہلے جہل رہنا ضروری ہے، جس سے ذاتِ حق بری اور منزہ ہے۔

بہر حال یہاں تک علم غیب کے معنی اور اس کے شرعی حکم کے بارے میں کتاب وسنت کی

تشریحات پیش کی گئیں، جن سے علم غیب کا شرعی نقشہ سامنے آجاتا ہے۔ اب آگے علم غیب کے اس معنی کی تشریح وتوضیح اور اس سلسلے میں کیے گئے شبہات کی مدافعت کی ضرورت رہ جاتی ہے جنہیں سطورِ ذیل میں ملاحظہ کیا جائے۔

علم غیب کی تشریح اور متعلقہ شبہات کا ردّ

علم غیب کے مسئلہ میں جامع ترین ہدایت نامہ عدمِ اظہارِ غیب ہے، جس میں مختلف پہلوؤں سے علم غیب کا حکم، اس کے اجزاءِ ترکیبی اور اس کے راستہ سے نہ صرف حق تعالیٰ کی وحدانیت ہی کا ثبوت پیش کر دیا گیا ہے بلکہ دفاعی طور پر آیت کے ایک ایک لفظ اور ایک ایک اندازِ بیان سے غیر اللہ سے علم غیب کی کلی نفی اور اس سے متعلق ہر ہر شبہ کا حل اور ایک ذہنی خلجان کا جواب بھی واضح کر دیا گیا ہے۔ گویا یہ آیت مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں سے علم غیب کے مسئلہ کا جامع اور معجزانہ بیان ہے جس سے اس دائرہ کے تمام شرک آمیز تصورات کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖۤ اَحَدًا o اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَسْلُكُ مِنْ م بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا o لِيَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوْا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَاَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا o

ترجمہ: اور غیب کا جاننے والا وہی ہے، سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا مگر اپنے کسی برگزیدہ پیغمبر کو، تو اس پیغمبر کے آگے پیچھے پہرہ چوکی بٹھلا دیتا ہے، محافظ فرشتے بھیجتا ہے اور خلقی قوتوں کی ناکہ بندی کر دیتا ہے تاکہ اللہ جان لے (واضح کر دے) کہ رسولوں نے (رسولِ مَلکی نے نبی تک اور رسولِ بشری نے امت تک) اپنے پروردگار کے پیغام پہنچا دیئے اور اللہ تعالیٰ ان تمام باتوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے جو اُن (رُسل) کے پاس ہے، اور اس کو ہر چیز کی گنتی معلوم ہے۔

ترجمہ سے آیت کا مفہوم ظاہر ہے غور اس پر کیجئے کہ اس معجزانہ کلام میں حق تعالیٰ کو یکہ وتنہا بلاشرکتِ غیرے عالم الغیب ثابت کرنے کی بناء اس پر رکھی گئی ہے کہ وہی تنہا بلاشرکتِ غیرے اطلاع دہندۂ غیب ہے۔ اسی کے بتانے اور ظاہر کرنے سے کسی کو غیب کی اطلاع ہو سکتی ہے، ورنہ کوئی صورت نہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ کسی شئے کا پتہ دینے والا وہی ہو سکتا ہے جس کے علم میں وہ شئے ہو،

اور پتہ لینے والا وہی ہوسکتا ہے جو اس شئے اور اس کے علم سے خالی ہو، ورنہ اگر پتہ دینے والا اس سے بھرپور نہ تھا تو اس نے پتہ کس چیز کا دیا؟ اور پتہ لینے والا اگر اس سے خالی نہ تھا تو اسے لینے اور دوسرے کے آگے اپنی احتیاج ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے حق تعالیٰ کا اطلاع دہندۂ غیب ہونا، اس کے عالم الغیب ہونے کی دلیل نکلتا ہے۔ گویا ابتداءِ آیت میں کلمہ عَالِمُ الْغَيْبِ ایک دعویٰ ہے اور فَلَا يُظْهِرُ اس کی دلیل ہے اور ظاہر ہے کہ جب یہ اطلاع دہی اسی کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ آیت کا نظم اور اندازِ بیان بتلا رہا ہے تو عالم الغیب ہونا بھی لامحالہ اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے جو آیت کا مدعا ہے۔

پس آیت کے منطوق کا حاصل یہ نکلا کہ وہی یکّہ وتنہا عالم الغیب ہے اور وہی بلا شرکتِ غیرے اطلاع دہندۂ غیب ہے۔ غور کیا جائے تو اس دعوے اور دلیل کو قرآن نے ایسے اعجازی اسلوبِ بیان سے ادا کیا ہے کہ اس دعوے پر جس قدر بھی شبہات وسوالات وارد ہوسکتے تھے ان کا جواب اور دفعیہ بھی اسی آیت کے کلمات میں مہیّا کر دیا ہے، کہیں باہر سے جواب لینے کی ضرورت نہیں۔

۱۔ مثلاً شبہ ہوسکتا تھا کہ اطلاع دہندۂ غیب ہونے کی تخصیص حق تعالیٰ کے ساتھ کس طرح قابل تسلیم ہوسکتی ہے جبکہ بہت سی ان اشیاء سے بھی ہم غیبی علوم پر مطلع ہوسکتے ہیں جن کا عالم الغیب ہونا تو بجائے خود ہے، سرے سے باشعور ہونا بھی ضروری نہیں۔ جیسے کتابوں کے اوراق، رسائل واخبارات کے پرچے، ریڈیو، لاسلکی اور گراموفون وغیرہ کی مشینوں سے بھی کتنے ہی مخفی معلومات اور شرعی وطبعی حقائق کی ہمیں اطلاع ہوتی رہتی ہے، تو کیا ان اشیاء کو عالم الغیب کہنے کی اس لئے جرأت کی جائے گی کہ وہ غیبی علوم کی اطلاع دہی کرتی ہیں، اور کیا غیب کی یہ اطلاع دہی خاصۂ خداوندی باقی نہ رہے گی؟ سو اس شبہ کا مسکت اور قاطع جواب اس آیت کے کلمہ ”فَلَا يُظْهِرُ“ میں دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اظہار یا اطلاعِ غیب اختیاری فعل ہے جو کسی صاحبِ اختیار ہی سے سرزد ہوسکتا ہے، اور ظاہر ہے کہ روئی کے کاغذ اور لوہے کی مشینیں بااختیار اشیاء نہیں ہیں کہ ارادہ سے اطلاع دہی کا فعل کر دکھلائیں، یعنی یہ اشیاء وسائلِ اطلاع ہیں اطلاع کنندہ نہیں، کہ ان کی غیر ارادی اور غیر شعوری نشاندہی کو اطلاعِ غیب کہا جائے، چہ جائیکہ ان کے بارے میں غیب دانی کا کوئی سوال

پیدا ہو، اسلئے ان مثالوں سے حق تعالیٰ کی اطلاع دہندگیٔ غیب کی خصوصیت پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔

۲۔ مگر اس پر یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ اگر اطلاع کنندۂ غیب کے لئے بااختیار اور باشعور شخصیت ہونا ہی ضروری ہے کہ اس کے بغیر اس پر عالم الغیب کا اطلاق کسی طرح نہیں آسکتا تو اس سے ان بااختیار اشخاص کا عالم الغیب ہونا لازم آئے گا جو اپنے ارادے واختیار سے غیبی باتوں کی اطلاع دیتے ہیں، گو وہ اس غیب کا خود کوئی شعور نہیں رکھتے مثلاً حدیثِ نبوی میں فرمایا گیا ہے کہ:

رب حامل فقهٍ غير فقيه

کہتے ہیں کہ بہت سے حاملانِ فقہ خود فقہ سے نابلد ہوتے ہیں۔

اندریں صورت یہ غیبی علوم کی اطلاع وخبر رسانی حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہ رہی جو اس آیت کا سب سے بڑا مقصد اور مفاد تھا۔ سو اس شبہ کو زائل کرنے کے لئے حق تعالیٰ نے اس اطلاعِ غیب کی آیت کو اپنے ذاتی نام (اللہ) سے شروع کرنے کے بجائے اپنی صفت عالم الغیب سے شروع فرمایا تا کہ پہلی ہی نظر میں واضح ہوجائے کہ اطلاع دہندۂ غیب وہی ہوسکتا ہے جو خود بھی غیب دانی کی صفت سے متصف اور عالم الغیب ہو، نہ کہ اطلاع کنندہ اور ذریعۂ خبر رسانی ہو۔

الغرض وحیٔ الٰہی میں مہبطِ وحی یعنی نبی کی ذاتی تفکر اور تجربہ اور سعی وجستجو کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا، اور نہ خطرات ووساوس کی مخفی قوتیں (شیاطین) ذرہ برابر دراندازی کرسکتی تھیں کہ ان پر پہرہ چوکی بٹھادیا جاتا تھا، قبولِ وحی کے لئے نبی کی وہ فطرتِ ملکی مہبط بن جاتی تھی جو صرف انبیاء کے لئے مخصوص ہے، جو علم کا قطعی اور غیر مشتبہ واسطہ اور وسیلہ ہے، لیکن وسیلہ پھر وسیلہ ہی ہے اس لئے وسائل سے حاصل شدہ علم کے حامل کو عالم الغیب نہیں کہہ سکتے کہ عالم الغیب صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے جس کا علم عطائی نہیں ذاتی ہے۔ اس لئے اس کو علم کا اطلاع دہندہ نہیں کہا جائے گا کہ حق تعالیٰ کی اطلاع دہیٔ غیب میں کسی قسم کے شرک کا واہمہ پیدا ہو۔ پس علم غیب کی اطلاع دہی کی شان صرف حق تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص رہی جب کہ وہی عالم الغیب بھی رہا اور وہی اطلاع دہندۂ غیب بھی۔

۳۔ ہوسکتا تھا کہ اس پر کوئی یوں کہے کہ اگر اطلاع دہیٔ غیب کے لئے خود کا غیب سے باخبر ہونا ضروری ہے تو یہ شان تو غیر اللہ میں پائی جاتی ہے۔ منجم جفار، رمال، کاہن، طبیب، پامسٹ، وغیرہ بہت سی پیشین گوئیاں کرتے اور مستقبل کی خبریں اپنے علم ومہارت اور ظن وتخمین سے دیتے ہیں اور وہ

بسا اوقات پوری بھی ہوجاتی ہیں، نیز اولیاء اللہ اپنے کشف وفراست سے بہت سے غیبی حقائق واسرار پر مطلع ہوکر دوسروں کو مطلع کردیتے ہیں، اور وہ اکثر وبیشتر صحیح اور واقعہ کے مطابق ہوتی ہیں، جو ان کے غیب داں ہونے کے ساتھ ساتھ اطلاع دہندۂ غیب ہونے کی بھی بین دلیل ہے، تو پھر اطلاعِ غیب اور علمِ غیب کی تخصیص ذاتِ حق کے ساتھ کہاں باقی رہی؟

اس شبہ کا جواب بھی فَلَا یُظْهِرُ ہی کے کلمہ میں موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس آیت کی رو سے غیب کی خبر خدا کی اطلاع کے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ ان خبر دینے والوں میں سے کسی کو بھی یہ باتیں خدائی اطلاع یعنی وحی سے حاصل نہیں ہوتیں، بلکہ یہ لوگ فنی طور پر قواعدِ فن سے استدلال کر کے ان معلومات تک پہنچتے ہیں، جو ظن وتخمین کی حدود سے آگے نہیں بڑھتیں، اور سب جانتے ہیں کہ ظنی امور جیسے اتفاقی طور پر واقعہ کے مطابق ہوسکتے ہیں، ایسے ہی خلافِ واقعہ بھی ثابت ہوسکتے ہیں، کہ ان میں نہ قطعیت کی شان ہوتی ہے نہ یقینی ہونے کی، اس لئے جب تک انھیں کسی یقینی میزان میں تول کر ان کے صحیح وغلط ہونے کا فیصلہ نہ کیا جائے وہ یقین کے قابل نہیں ہوتے۔

اولیاءاللہ کا کشف حجت نہیں ہوتا

ایسے ہی اولیاءاللہ کا کشف، ان کی ریاضت ومجاہدہ کا ثمرہ ہوتا ہے نہ کہ اطلاعِ حق کا نتیجہ، اس لئے وہ شرعی حجت نہیں ہوتا، کہ اس سے اشتباہ والتباس کلیۃً رفع نہیں ہوتا، جس سے وہ کتاب وسنت کی طرح قطعی اور یقین کے لائق ہوجائے۔ جب تک وحئ الٰہی پر پرکھ کر اس کا کھرا کھوٹا معلوم نہ کرلیا جائے، اس لئے ان کی پیشینگوئیوں کو بھی جو اُن کے کسب ومحنت کے ثمرہ کے طور پر خود ان ہی میں سے نکلی ہوئی ہیں نہ کہ اطلاعِ حق سے ظاہر شدہ ہیں، نہ علم غیب کہیں گے نہ اطلاعِ غیب، چہ جائیکہ خود ان پر عالم الغیب یا اطلاع کنندۂ غیب کا اطلاق کیا جائے۔

پس عالم الغیب اور اطلاع دہندۂ غیب ہونا صرف حق تعالیٰ ہی کی ذات بابرکات کی خصوصیت رہ جاتی ہے جس میں کوئی اس کا شریک وسہیم نہیں ہوسکتا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

۴۔ اگر اس پر یہ شبہ کیا جائے کہ انبیاء علیہم السلام کا علم تو بہر حال اطلاعِ خداوندی سے حاصل ہوتا ہے، اس سے وہ غیب پر مطلع ہو کر دوسروں کو اطلاع دیتے ہیں اور ساتھ ہی ان کا یہ علم ظنی بھی نہیں ہوتا بلکہ قطعی ہوتا ہے کہ وحی سے زیادہ اور یقینی کیا چیز ہو سکتی ہے؟ اس لئے وہ تو کم از کم اصولِ مذکورہ پر اطلاع دہندۂ غیب اور عالم الغیب کہلائے جانے کے ضرور مستحق ہو جاتے ہیں، اور اس صورت میں یقیناً عالم الغیب کی صفت حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص باقی نہیں رہتی، جو اس آیت کا مفاد اور منشاء تھا۔

سو اس شبہ کا ازالہ حق تعالیٰ نے عَلٰی غَیْبِہٖ کے لفظ سے فرما دیا ہے یعنی عَلٰی غَیْبِہٖ کے کلمہ سے غیب کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرما کر اور بالفاظِ دیگر غیب کو اپنی ذاتی چیز بتلا کر واضح فرما دیا کہ وہ اطلاع دہندۂ غیب اور عالم الغیب اس لئے ہے کہ اس نے کسی سے اطلاع پا کر غیب کی اطلاع نہیں دی، اور وہ کسی کے بتائے سکھائے سے غیب داں نہیں ہوا، بلکہ غیب اس کی اپنی ذاتی چیز ہے، اور وہ بذاتہٖ عالم الغیب ہے، بخلاف انبیاء و رسل کے کہ وہ اگر غیب کی باتیں امت کو بتاتے ہیں تو نہ اس لئے کہ یہ غیب ان کی ذات میں تھا، یا وہ از خود اس پر ازل سے مطلع تھے، بلکہ اللہ کے بتانے اور سکھانے پر انہوں نے غیبی حقائق پر اطلاع پائی اور اطلاع دی۔ اس لئے انبیاءِ کرام کو ''عالم الغیب'' نہیں کہہ سکتے کہ ان کا یہ علم بالواسطہ ہے، گو قطعی اور یقینی ہے۔ اس لئے عَلٰی غَیْبِہٖ کے کلمہ سے واضح ہو گیا کہ ذاتِ خداوندی غیب داں اور اطلاع دہندۂ غیب اس لئے ہے کہ غیب اس کی ذاتی چیز ہے اور وہ غیب پر بذاتہٖ مطلع ہے، جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں۔

۵۔ لیکن اس پر بھی اگر کوئی خفیف العقل یہ کہے کہ اگر علم غیب کے لئے بالذات ہونا ضروری ہے جو بلا کسی واسطہ کے اور بغیر کسی کی اطلاع کے از خود ذات سے ابھرے تو ہمارے محسوسات اور معقولات کا علم بھی غیب ہونا چاہئے۔ کیونکہ حواسِ خمسہ، آنکھ، ناک، کان، زبان اور جلد سے دیکھ کر، سن کر، سونگھ کر، چکھ کر اور چھو کر، جو کچھ علم ہمیں ہوتا ہے وہ خود ہماری ہی ذات سے ہم میں ابھرتا ہے، جس میں کسی دوسرے کی مدد شامل نہیں ہوتی۔ ہم ہی دیکھتے، سنتے ہیں، کوئی دوسرا ہماری آنکھ کان سے

نہیں دیکھتا سنتا، کہ اس کے دیکھنے سننے کو ہم اپنا علم بنالیں، یا خالص عقلی انکشافات میں خود ہماری ہی عقل وقوتِ فکریہ یا قوتِ خیالیہ ایک علم کا انکشاف کرتی ہے، جو کسی سے مانگ کر نہیں لایا جاتا، نہ کسی دوسرے کی عقل ہم میں گھس آتی ہے، جس سے ہمیں یہ علم ہوا ہو بلکہ یہ خود ہماری ہی عقل کی تگ ودو ہوتی ہے، اس لئے یہ علم ہمارا ذاتی علم ہوا، جو از خود ہے از غیر نہیں۔ اس لئے اسے علم غیب کہنا چاہئے اور اس کی اطلاع دہی کو اطلاعِ غیب!

سو اس وسوسہ کا جواب کلمہ فَلَا یُظْهِرُ اور کلمہ رَصَدًا کے مجموعہ میں موجود ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ عقل وسمع یا سوچ بچار کا علم اطلاعِ خداوندی سے نہیں بلکہ تخلیقِ خداوندی سے ہے، خلقی شعور، خلقی سوچ بچار کو اطلاعِ خداوندی نہیں کہتے، کہ علم غیب کا سوال پیدا ہو، بلکہ سوچ سوچ کر کوئی بات پیدا کر لینا خود اس کی دلیل ہے کہ وہ ہم میں نہیں تھی، کہیں سے لائی گئی ہے، اگر وہ ہم میں ہوتی تو اس میں اس کاوش اور دماغ سوزی کی ضرورت نہ پڑتی، بلکہ اسے ہمارے ذہن میں ہر وقت موجود رہنا چاہئے تھا، جیسے خود ہماری ذات کا علم ہمیں سوچ سوچ کر لانا نہیں پڑتا، ہر وقت ہم میں قائم رہتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ ہماری ذات ہی چونکہ عارضی ہے، اس لئے وہ علم بھی عارضی ہو دوامی نہ ہو، جس پر علم غیب کا شبہ ہو۔

دوسرے یہ کہ محسوسات اور معقولات کا علم گو بظاہر ذات کی قوتوں سے ابھرنے کی وجہ سے ذاتی جیسا نظر آتا ہے مگر یہ قوائے ذات جبکہ خود ذات کی اپنی قوتیں نہیں، بلکہ ذات میں ودیعت شدہ ہیں کہ ودیعت رکھنے والا جب چاہے رکھ دے اور جب چاہے نکال لے، اس لئے وہ گھٹتی بڑھتی اور آتی جاتی رہتی ہیں، تو ان سے حاصل شدہ علم بھی اپنا یا اپنی ذات کا نہیں کہلایا جائے گا، اسے بھی ودیعت شدہ کہا جائے گا کہ جب چاہے ودیعت کرنے والا ہم میں ڈال دے اور جب چاہے نکال لے۔ چنانچہ اس سمع وبصر اور فؤاد کے علم کی انسانی عمر کی ابتداء میں بھی اس سے نفی کی گئی ہے کہ لَاتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا (۱) اور انتہاء میں بھی نفی کی گئی ہے کہ لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا (۲)

---

(۱) اشارہ ہے آیتِ کریمہ وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ م بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ٥ کی طرف۔ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ''اللہ نے تمہیں ...... باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

جس سے واضح ہے کہ اس ابتداء وانتہاء کے درمیان گھری ہوئی محدود مدت کے لئے یہ عقل وحس کا علم آجاتا ہے، اور آخر میں اول کی طرح رخصت ہو جاتا ہے جو اس کی واضح دلیل ہے کہ یہ علم انسان کا اپنا نہیں جسے ذاتی کہہ کر اس پر علم غیب کا لیبل چپکا دیا جائے۔ پھر اگر یہ حواس وعقل انسان میں دوامی بھی ہوتے تب بھی ان کے واسطہ سے حاصل شدہ علم بالواسطہ ہی ہوتا جو علم غیب نہیں کہلایا جاسکتا تھا۔ جیسا کہ ابتداءِ مضمون میں اس کے اصطلاحی معنی عرض کئے جاچکے ہیں اور جبکہ یہ وسائل بھی خود ذات اور نفس کے قبضہ کے نہیں جنہیں ہماری ذات نے اپنے اندر خود وضع کر لیا ہو، بلکہ جہاں سے ہماری ذات نے جنم لیا ہے وہیں سے یہ قویٰ اور وسائلِ ادراک وشعور بھی آئے ہیں، تو خود وسائل بھی بالذات نہ رہے، بلکہ بالواسطہ ہوگئے۔ اسلئے ترتیب یوں ہوگئی کہ ان سے حاصل شدہ علم تو عقل وحس کے واسطہ سے ہوا، اور عقل وحس وغیرہ ذات کے واسطہ سے ہوئے اور خود ذات خالق کے واسطہ سے نمودار ہوئی۔ تو یہ علم بہ واسطہ ہم میں پہنچا، سوایسے واسطہ در واسطہ علم کو اپنا ذاتی علم کہنے کی جرأت وہی کرے گا جسے علم وعقل سے کوئی واسطہ نہ ہو، چہ جائیکہ اس علم پر علم غیب کا عنوان قائم کیا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ وحی کے وقت ان تمام ظاہری وسائلِ علم، فکر وخیال، اور حدس وتجربہ وغیرہ نیز تمام قوائے حسیہ، سمع وبصر، ذوق ومذاق وغیرہ اور پھر تمام جذباتِ طبیعیہ، شہوت وغضب، اور سرور وحزن وغیرہ پر پہرہ چوکی بٹھا دیا جاتا تھا، کہ نزولِ وحی کے وقت ان کی آمیزش سے وحی کا علم قطعی مشتبہ نہ ہونے پائے، بلکہ ان طبعی وسائل سے حاصل شدہ معلومات بھی جو پہلے سے قوتِ حافظہ میں محفوظ ہوتی ہیں، یا عام طبعی عادات واخلاق جو خلقًا طبیعت میں بطور جوہر نفس کے پڑے ہوئے ہوتے ہیں، وحی کے وقت سب پیچھے ہٹا دیئے جاتے تھے اور انہیں وحی اترنے کے اوقات میں سبقت کرنے اور آگے بڑھنے کی ہرگز اجازت نہیں دی جاتی تھی، زبان کی حرکت تک کے بارے میں یہ فرمایا گیا:

لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ، اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ، فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ...... تمہاری ماؤں کے پیٹ سے اس حالت میں نکالا کہ تم ذرہ برابر علم نہیں رکھتے تھے اور اس نے تم میں سننے، دیکھنے اور سمجھنے کے آلات رکھے، تاکہ تم اس کا شکر ادا کرو۔

(۲) اشارہ ہے آیت کریمہ ثُمَّ يُرَدُّ اِلٰى اَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا کی طرف، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ”انسان پھر (انجام کار) لوٹا دیا جائے گا ایک ذلیل ترین عمر کی طرف، تاکہ جاننے کے بعد کچھ بھی جانکار نہ رہے“۔

قُرْاٰنَهٗ، ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ.

ترجمہ: اے پیغمبر اپنی زبان نہ ہلایئے کہ (وحی کو یاد کرنے میں) جلدی کرنے لگیں، ہمارے ذمہ ہے اس کا (آپکے سینہ میں) جمع کر دینا اور (آپ کی زبان سے) پڑھوا دینا، تو جب ہم (یعنی ہمارا فرشتہ) اس کو پڑھنے لگیں تو آپ اس پڑھنے میں پیروی کریں۔ پھر اس کو کھول دینا بھی ہمارے ہی ذمہ ہے۔

اطلاعِ غیب کا تحمل صرف وصفِ رسالت ہی کر سکتا ہے

۶۔ یہاں پہنچ کر ایک خلجان یہ دامن گیر ہوتا ہے کہ عالم الغیب صرف خدا ہی کی ذات سہی، اور یہ بھی مسلم کہ تنہا وہی اطلاع دہندۂ غیب بھی ہے، اس کے سوا نہ کوئی عالم الغیب ہے نہ اطلاع دہندۂ غیب، خواہ وہ رسول بشری ہو، یا رسول مَلکی، لیکن جب کہ اللہ نے خود بھی انہیں اپنے غیب پر مطلع کر دیا جیسا کہ یہ آیت اس کا واضح اعلان کر رہی ہے تو نفسِ علم میں تو کم از کم اللہ تعالیٰ سے مماثلت ہوگئی۔ جس کا علم "ما کان و مایکون" پر حاوی ہے، تو اس آیت کی رو سے "علم ما کان و مایکون" اللہ کی طرح رسولوں کے لئے بھی ثابت ہوا۔ گو یہ فرق بھی مسلم سہی کہ اللہ کا علم ذاتی ہو اور رسولوں کا عطائی، یا ایک کا علم اصطلاح میں علم غیب کہلائے اور ایک کا مطلق علم، مگر مقدارِ علم میں تو کم از کم خالق و مخلوق کی مساوات لازم آ گئی، حالاں کہ مساوات سے بڑھ کر اور کیا شرک ہو سکتا ہے اور وہ بھی علم میں، کہ بقیہ ساری صفات اسی اعلیٰ صفت کے تابع ہیں۔ اس میں برابری نتیجتاً ساری ہی صفات میں برابری ہے۔

پس یہ آیت جس شرک کے دفع کرنے کیلئے آئی تھی اسی شرک کے اثبات کا اس طرح ذریعہ بھی بنا دی گئی۔ بلکہ اوپر سے کئی آیتوں کی تردید بھی اسی سے لازم آ گئی۔ ایک طرف اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ (۱) کی تردید ہوگئی اور دوسری طرف لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (۲) کی تکذیب ہوگئی۔ (العیاذ باللہ)

تو اس عظیم خلجان کو اسی آیتِ کریمہ کے لفظ "مِنْ رَّسُوْلٍ" نے دفع کر دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن نے اس استثنائی ترکیب اطلاعِ غیب کے سلسلہ میں کسی پیغمبر کا نام نہیں لیا کہ فلاں فلاں کو غیب پر مطلع کیا گیا کہ اس سے ان مقدسین کی ذوات مستحقِ اطلاعِ غیب سمجھی جاتیں۔ بلکہ

(۱) کیا خالق اور مخلوق دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟ یعنی کبھی نہیں۔ (۲) کوئی چیز اس کی مانند نہیں ہو سکتی (برابر تو کیا ہوتی)۔

"مِنْ رَّسُوْلٍ" کا لفظ لا کر وصفِ رسالت کا تذکرہ کیا ہے۔ جس سے واضح ہے کہ اطلاعِ غیب کی مستحق اور متقاضی کسی رسول کی ذات نہیں بلکہ وصفِ رسالت ہے۔ بالفاظِ دیگر اس اطلاعِ غیب کا تحمل صرف وصفِ رسالت ہی کر سکتا ہے کسی بشر کی ذات یا وصفِ بشریت حتی کہ بشریت کے دوسرے اونچے اونچے کمالات تقویٰ وطہارت، زہد وقناعت اور صلاح ورشد وغیرہ میں سے بھی کوئی وصف نہیں کر سکتا۔

خلاصہ یہ کہ جیسے علم غیب اللہ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے جس میں کوئی غیر اللہ شریک نہیں ایسے ہی اللہ کی جانب سے غیب پر مطلع ہونا رسولوں کے ساتھ مخصوص ہے جس میں کوئی غیر رسول شریک نہیں۔ پس اطلاعِ غیب کا استحقاق ذاتِ رسول کے ساتھ نہیں بلکہ وصفِ رسالت اور عہدہ ومنصبِ نبوت کے ساتھ مخصوص نکلا، جو لفظ "مِنْ رَّسُوْلٍ" کا طبعی تقاضا ہے۔ ورنہ اس موقع پر مِنْ رَّسُوْلٍ کا لفظ لانا عبث اور بے معنی ہو جاتا۔

اور ظاہر ہے کہ رسول کی رسالت کا موضوع اور مقصد اصلاحِ خلق اللہ اور بندگانِ خدا کی رہنمائی اور تربیت وتکمیل ہے، اس لئے وصفِ رسالت کا فطری تقاضا وہی علومِ غیب ہو سکتے ہیں جو ہدایت واصلاح میں کارآمد ہوں، جن علومِ غیبیہ کا اصلاح وتربیت میں دخل نہ ہو تو خود وصفِ رسالت ہی ان سے کنارے کنارے رہے گا، مثلاً مغیبات میں سے قیامت کے وقت، اس کی تاریخ وسنہ یا اس کی مدت کے قرب وبعد کی اگر رسولوں کو اطلاع نہ ہو جیسا کہ اسی آیت کی ابتداء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس علم کی نفی کرائی گئی ہے کہ:

قُلْ اِنْ اَدْرِیْٓ اَقَرِیْبٌ اَمْ بَعِیْدٌ مَّا تُوْعَدُوْنَ اَمْ یَجْعَلُ لَهٗ رَبِّیْ اَمَدًا ○ (القرآن)

"تو کہہ میں نہیں جانتا کہ نزدیک ہے جس چیز کا تم سے وعدہ ہوا ہے یا کر دے اس کو میرا رب ایک مدت کے بعد"۔

یا وہ مفاتیح غیب پر مطلع نہ ہوں، یا ان بے شمار کائناتی حوادث وجزئیات کا انہیں علم نہ ہو، جو روزمرہ دنیا میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں، جیسا کہ احادیث میں بکثرت اس کی تصریحات موجود ہیں۔ تو یہ ان کے حق میں نہ صرف یہ کہ ادنیٰ نقص نہیں بلکہ ان امور کا عالم نہ ہونا ہی ان کے صفِ رسالت کا ایک طبعی اقتضاء ہے۔ جیسے یوں کہا جائے کہ فلاں دیکھنے والے کو ہم نے سب کچھ بتا دیا ہے، یا فلاں

سننے والے کو ہم نے سب کچھ پتہ دے دیا ہے۔ تو اس کا صاف مطلب یہی ہوتا ہے کہ دیکھنے والے کو دیکھنے کی چیزوں کا اور سننے والے کو سننے کی چیزوں کا پتہ دیا ہے، کیوں کہ یہ دیکھنے والے سے اگر سننے کی باتوں کی اور سننے والے سے اگر دیکھنے کی باتوں کی نفی کی جائے تو یہ اس دیکھنے سننے کے وصف ہی کا تقاضا ہوگا، نہ کہ اپنی طرف سے کوئی اضافہ۔ ورنہ اس وصف کا لایا جانا ہی عبث اور بے معنی ہوکر رہ جائے گا جس سے بلغاء کا کلام بری ہوتا ہے۔

اسی طرح کلامِ الٰہی کے اعجازی نظم میں جب کہ ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' کی قید کے ساتھ وصفِ رسالت کا عنوان لاکر یہ کہا گیا کہ ہم نے رسول کو غیب پر مطلع کر دیا ہے تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں کہ اس وصفِ رسالت اور منصبِ رسالت سے متعلق امورِ غیب بتلا دیئے ہیں، خلق کی تکوین وتدابیرِ امر کی باتیں نہیں بتلائیں، کہ وصفِ رسالت کا ان باتوں سے کوئی تعلق نہیں۔

حاصل یہ نکلا کہ جیسے اس آیت میں لفظ ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' کا تقاضا یہ ہے کہ اطلاعِ غیب کا متقاضی اور مستحق رسالت کا وصف ہے اور یہ کہ اطلاعِ غیب من جانب اللہ رسول ہی کو ہونی چاہئے، نہ کہ غیر رسول کو۔ ایسے ہی لفظ ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' ہی اس کا بھی متقاضی ہے کہ وہ اطلاع کردہ غیب وصفِ رسالت کے حسبِ حال بھی ہو، اور ظاہر ہے کہ رسالت کے حسبِ حال غیب وہی ہوسکتا ہے جو شرعی احکام اور انہیں مؤثر بنانے والے حوادث سے تعلق رکھتا ہو، نہ کہ اگلے پچھلے دنیا کے روزمرہ کے تمام حوادث اور جزئی قصوں سے متعلق ہو۔ پس وصفِ رسالت اپنے غیر متعلق علوم کا متقاضی نہیں ہے۔

اس سے صاف نکل آیا کہ ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' کے لفظ کا فطری تقاضا اور قواعدِ فن کا اقتضاء یہ ہے کہ رسول جمیع غیب پر مطلع نہ ہوں بلکہ اطلاعِ خداوندی سے صرف اتنے ہی غیب سے باخبر ہوں جو ہدایت ورہنمائی کے لئے ضروری ہو، خواہ وہ حوادث کا علم ہو یا احکام کا، تکوین کا ہو یا تشریع کا۔ اس لئے خدا اور رسول کے علم کی برابری کا تخیل خواہ وہ کسی بھی نوعیت سے ہو، اور خواہ اس پر ذاتی کا عنوان رکھا جائے، یا عطائی کا لیبل چسپاں کیا جائے، لفظ ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' کے تقاضوں کے خلاف بلکہ ان تقاضوں کی تردید کرنے کے مرادف ہے، جس کا منصوبہ وہی باندھ سکتا ہے جو قرآنی اسلوبِ بیان اور شریعتِ خداوندی کے مزاج سے ناآشنا، اور وصفِ رسالت کے فطری تقاضوں سے بے خبر ہو۔

اس لئے خدا اور رسول میں یہ علمی مساوات کا تخیل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم ''ما کان

وما یکون'' کا منصوبہ اس آیت سے پادر ہوا ہو جاتا ہے، جو اسی آیت کو آڑ بنا کر قائم کیا گیا تھا۔

رسولوں کا علم اطلاعی ہوتا ہے، ذاتی یا مطابقی نہیں

۷۔ ہاں! اتنی بات باقی رہ جاتی ہے جو دلوں میں کھٹک سکتی ہے کہ یہ مسلّم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علم غیبِ کلی پر مطلع نہیں، جس سے علمِ الٰہی کے ساتھ ان کے علم کی برابری کا وسوسہ دلوں میں گذرے، لیکن جس قدر بھی علم انہیں دے دیا گیا ہے کم از کم اتنے حصہ میں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا علم، خدا کے علم کے مماثل ٹھہر گیا، اور یہ کہہ دیا جانا درست ہو گیا کہ فلاں فلاں امور میں جتنا علم خدا کا ہے اتنا ہی رسول کا بھی ہے، حالاں کہ اولاً تو اس عنوان ہی سے شرک کی بو آتی ہے اور ساتھ ہی اتنے حصۂ علم میں مخلوق کا خالق سے استغناء بھی لازم آتا ہے، دراں حالیکہ مخلوق کو کسی آن اور کسی مرحلہ پر بھی خالق سے برابری یا غناء میسر آنا ممکن نہیں، ورنہ مخلوق کی عبدیت ومحتاجگی اور خالق کا غناء و صمدیت ختم ہو جائے گی، جو محالِ عقلی بھی ہے، جیسا کہ ظاہر ہے اور محال شرعی بھی ہے، کیوں کہ آیتِ ذیل اس کی کھلی تردید کرتی ہے:

یَآ اَیُّھَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰہِ، وَاللّٰہُ ھُوَالْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ○

''اے لوگو! تم محتاج ہو اللہ کی طرف اور اللہ غنی وحمید ہے۔''

تو قرآن نے اس کھٹک کو بھی ''فَلَا یُظْھِرُ'' ہی کے کلمہ سے رفع دفع کر دیا ہے، جس کی تشریح یہ ہے کہ تعلیم غیب کو اظہارِ غیب اور اطلاعِ غیب کے عنوان سے تعبیر فرمایا عطاءِ غیب سے نہیں۔ جس میں لطیف اشارہ اس طرف ہے کہ رسولوں کو علم کا یہ حصہ بعینہٖ سپرد نہیں کر دیا جاتا، صرف اس کی اطلاع دیدی جاتی ہے، جس کے معنی یہ نکلے کہ رسولوں کا یہ علم ذاتی تو ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ علم غیب کہلائے، عطائی بھی نہیں بن سکتا، بلکہ صرف اطلاعی ہو سکتا ہے کیوں کہ اول تو اظہار کے معنی لغت ہی میں عطاء کے نہیں کہ اظہارِ غیب کو علم غیب کہا جائے اور رسولوں کے علم کو عطائی علم کا عنوان دیا جائے۔ دوسرے یہ کہ عطاءِ علم کے معنی مخلوق میں اس لئے بھی نہیں بن سکتے کہ عطاء دیدینے کو کہتے ہیں اور دیدینے کی حقیقت کسی شئے کو اپنے سے جدا کر کے منتقل کر دینے کے ہیں اپنے پاس رکھ کر اس کی اطلاع کر دینے کو عطا نہیں کہتے۔ اور ظاہر ہے کہ علم حق تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے، اس کا حق تعالیٰ سے جدا ہو کر منتقل

ہو جانا محال ہے، ورنہ بصورتِ منتقلی وہ صفتِ ذات باقی نہیں رہ سکتی، جو عقلاً اور شرعاً محال ہے۔

پس حق تعالیٰ بلاشبہ معطی اور عطا کنندہ ہیں، مگر اپنی پیدا کی ہوئی چیزوں کی حد تک، جو ذات کے اندر نہیں ہوتیں، خود اپنی ذات یا ذاتیات کے حق میں معطی نہیں ہیں، کہ اپنی ذات دوسرے کو دیکر خدا بنا دیں اور خود معاذ اللہ خدا نہ رہیں، یا اپنی صفات اسے دے دیں اور خود معاذ اللہ معریٰ عن الصفات رہ جائیں، اسے فلاسفہ اور بندگانِ عقل گوارا کریں تو کریں، بندگانِ خدا کبھی برداشت نہیں کر سکتے۔

ہاں! ذات اور ذاتیات کی اطلاع فرما دینا ان کی شانِ کریمی سے بعید نہیں۔ سو اطلاع کی صورت میں اطلاع کردہ شئے ان سے جدا نہیں ہوتی اور دوسرے تک بعینہٖ نہیں پہنچ جاتی، بلکہ اس شئے کی مثال اور تصویر پہنچتی ہے جس کے معنی یہ نکلے کہ اطلاعی علم حکایتِ علم ہوتا ہے، عینِ علم نہیں۔ عینِ علم اصل عالم کی ذات ہی میں قائم رہتا ہے کیوں کہ عینِ علم یا اصلِ علم کے معنی یہ ہیں کہ عالم میں اس کی جڑ اور اس کا منشاء قائم ہے، اور وہ اس کی ذات کا جوہر اور عین ہے جو بلا وسیلہ اور بلا توسطِ اسباب خود بخود اس میں موجزن، ہمہ وقت اس کے سامنے حاضر اور اس میں سے امنڈ تا رہتا ہے۔ جس میں نہ نسیان کا دخل ہے، نہ بھول چوک کا خلل، نہ کہیں سے اسے لانے کی ضرورت ہے، نہ منتقل کرنے کی۔

جیسے کوئی اپنی ذات کو نہیں بھول سکتا، ایسے ہی اپنی خو بو اور اپنی صفاتِ نفس کو بھی نہیں بھول سکتا، کیوں کہ بھول چوک ہمیشہ باہر سے حاصل شدہ چیز میں ہوتی ہے، جو اپنی اور اپنے قبضہ کی نہ ہو۔ خود اپنی اندرونی چیزوں میں نہیں ہوتی، یہی شان خالق کے علم کی بھی ہے کہ وہ ذات میں جڑ پکڑے ہوئے ہے۔ یعنی خود ذات ہی منشاءِ انکشاف ہے جس سے علم اس کی ذاتیات میں سے ہے۔

مخلوق کا علم خالق کے علم کا پرتو اور ظل ہوتا ہے

ظاہر ہے کہ مخلوق کے علم کی یہ شان کبھی نہیں ہو سکتی، اگر مخلوق کا علم بھی اس کا اپنا اور خانہ زاد ہوتا، یعنی اس کی ذات ہی منشاءِ انکشاف ہوتی، جس سے یہ علم ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہا کرتا، تو اس میں بھول چوک، نسیان و ذہول اور خطاءِ فکری واجتہادی کبھی ممکن نہ ہوتی، حالاں کہ وہ نہ صرف ممکن

بلکہ واقع ہے اور انبیاء علیہم السلام تک کے حق میں شاذ صورتوں میں وقوعی امکان کے ساتھ ممکن ہے، جس سے واضح ہے کہ خالق کی طرف سے مخلوق میں علم اس طرح نہیں آ سکتا کہ اپنے اصل چشمہ سے جدا ہو کر یہاں پہنچ جائے اور مخلوق کا جوہرِ ذات بن جائے۔

اس لئے یہی ایک صورت متعین ہو جاتی ہے کہ رسولوں کو جو علم بھی ہو وہ بعینہٖ ذاتِ حق سے منتقل ہو کر ان میں نہ آئے، بلکہ علم کے مخفی وسائل اور اسباب (جیسے وحی والہام) کے راستہ سے اس کی حکایت و شباہت ان میں ڈال دی جائے۔ جو علمِ الٰہی کا عکس وظل اور پرتو ہو۔ اور اس طرح یہ پاکباز بندے اور ان کے مصفّٰی قلوب نورِ علم سے منور ہو جائیں، بالکل اسی طرح جیسے آفتاب کے بعد مثلاً شفاف آئینہ منور اور روشن ہو جاتا ہے، لیکن اصل نور آفتاب کی ذات ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے، صرف اس کی ضیاء اور چمک یا اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے جس سے وہ روشن نظر آنے لگتا ہے۔

لیکن اس حالت میں بھی یہ چمک دمک آئینہ کی ذاتی چیز نہیں بن جاتی کہ وہ اسے سورج سے جدا کر کے اپنے پاس رکھ لے، اور کسی حالت میں اپنے سے جدا نہ ہونے دے۔

پس انبیاء علیہم السلام کے آئینۂ قلوب میں جس قدر بھی علم آتا ہے وہ ذاتِ حق سے منتقل اور جدا ہو کر نہیں آتا کہ یہ محال ہے، بلکہ اطلاعِ حق سے اس کا پرتو اور ظل ان میں سما جاتا ہے جس سے ان کے قلوب جگمگا اٹھتے ہیں، مگر یہ علمی چمک دمک بھی بحالتِ اطلاع بھی ذاتِ حق ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے، جیسا کہ وہ قبلِ اطلاع بھی ذات حق کے ساتھ قائم تھی، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات اس علمِ خاص کی حد تک بھی خود منشاءِ انکشاف نہیں ٹھہرتی کہ وہ کل کا کل ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رہتا ہو، اور آپ علمِ شرائع کی حد تک گویا حاضر و ناظر ہوں۔ اس لئے کبھی کبھی، ’’انسا‘‘ (یعنی کسی آیت کا ذہن سے فراموش کر دیا جانا) یا کسی ماحول کے باہمی نزاع سے کسی علم کا قلبِ مبارک سے اٹھا لیا جانا بھی واقع کر دیا گیا ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ رسولوں کو جتنا علم دیا جاتا ہے وہ بھی جوہرِ ذات نہیں ہو جاتا کہ کبھی زائل نہ ہو سکے۔ یہ الگ بات ہے کہ حق تعالیٰ اپنے فضل سے القاء فرمودہ علم رسولوں سے کبھی زائل نہیں ہونے دیتے۔

یہ نسیان طرازی یا رفعِ علم کی چند مثالیں محض اس لئے واقع کی جاتی ہیں کہ علم سے نابلد لوگ رسولوں کو اس القاء شدہ علم میں بھی خدا کا شریک یا اس سے بے نیاز نہ سمجھ بیٹھیں بلکہ اسی حقیقت کو

نمایاں کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر شریعت کے مختلف مہمات ومسائل کی وحی الگ الگ اور وقتاً فوقتاً کی گئی ہے۔

یہ صورت نہ تھی کہ آپ کو نبوت کے مقامِ رفیع پر پہنچا کر بیک دم اور اچانک ذاتِ پاکِ نبوی کو منشاءِ علم بنا دیا گیا ہو، اور ضرورتوں یا حوادث کے وقت خود بخود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر سے علم ابھر آتا ہو! اگر یہ صورت ہوتی تو تئیس برس تک تدریجی وحی نازل نہ ہوتی، اور مسائل پوچھے جانے کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم وقتاً فوقتاً یوں نہ فرماتے کہ:

''مجھ پر ابھی تک اس کے بارے میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا۔''

نیز آپ کبھی بھی کسی حکم کی وحی کے انتظار میں بار بار چہرۂ مبارک اٹھا کر آسمان کی طرف نہ دیکھتے جیسا کہ تحویلِ قبلہ کے بارے میں آپ نے کئی بار ایسا کیا۔

علم غیب صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے

بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ علمِ خاص (علمِ شرائع واحکام) بھی علمِ غیب نہیں ہے اس لئے خدا ورسول میں اس علمِ خاص کی نوعیت کی حد تک بھی مساوات یا شرکت کا خیال باندھ لینا کہ یہ مخصوص علم جو خدا کو ہے وہی رسول کو ہے، فرق صرف عطائی اور ذاتی کا ہے، محض ایک خیالِ فاسد رہ جاتا ہے، جس کی کوئی سند کتاب وسنت سے نہیں نکلتی۔

پس قرآنی کلمہ ''فَلَا یُظْھِرُ'' نے اس جزوی مساوات کے شبہ کو بھی رد کر دیا، اور واضح ہو گیا کہ مسئلۂ علم میں کسی نہج سے بھی خدا اور رسول میں کوئی مساوات یا شرکت نہیں، علم ہمہ وقت صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔

اس حقیقت کی مزید تائید اس آیت کے جملہ ''اَحَاطَ بِمَا لَدَیْھِمْ'' سے بھی ہوتی ہے، اور وہ اس طرح کہ اگر رسول کی طرف اللہ کا یہ علم بعینہٖ منتقل ہو جاتا تو رسول کا یہ علم خدا کے علمی احاطہ سے نکل جاتا، حالانکہ اطلاعِ غیب کے بعد احاطہ کا لفظ بولا جانا اس کی واضح دلیل ہے کہ رسول جس علم پر مطلع ہیں اور انکے پاس جو بھی علمی سرمایہ ہے، وہ اب بھی بدستور خدا ہی کے علمی احاطہ میں ہے، اس سے باہر نہیں۔

ظاہر ہے کہ کسی چیز کا کسی کے احاطہ میں گھرا ہوا ہونا اس کے اپنے ہاتھ میں ہونے اور اپنے قبضے میں رہنے کی دلیل ہے، اگر اپنے پاس سے جدا ہو جائے تو اسے اندرونِ احاطہ نہیں کہہ سکتے۔

پس اس اطلاعی علم میں (جس کا شرعیات یا متعلقاتِ شرعیات سے تعلق ہے) یہ محدود مساوات کا باطل تخیل ''اَحَاطَ بِمَا لَدَیْھِمْ'' سے بھی رد ہو جاتا ہے۔ پس اس مساوات کے شبہ کا جواب اولاً فَلَایُظْھِرُ سے دیا گیا کہ یہ علم سرے سے منتقل شدہ ہی نہیں کہ مساوات کا سوال پیدا ہو، بلکہ صرف اطلاعی ہے، اور پھر اَحَاطَ بِمَا لَدَیْھِمْ سے دیا گیا کہ اطلاع کے بعد بھی وہ اسی علیم وخبیر کے احاطہ میں گھرا ہوا، اور اسی کے قبضہ میں آیا ہوا ہے۔ لہٰذا اس علم کو نہ رسول کا ذاتی علم کہہ سکتے ہیں نہ عطائی، بلکہ صرف اطلاعی کہیں گے۔

پس کہاں رسول کیلئے مدعیانِ محبتِ رسول کی طرف سے علم کلی اور علم ماکان و مایکون کے بلند بانگ دعاوی اور کہاں قرآن کا یہ اعلان کہ وہ علم بہ نسبت علم الٰہی کے علم جزوی ہے اور وہ بھی صرف اطلاع کی حد تک ہے، جو ذاتِ حق سے کسی طرح جدا نہیں، کہ مخلوق میں بعینہٖ چلا آئے۔

اس مرحلہ پر پہنچ کر ممکن ہے کہ کوئی خارج از عقل انسان، خدا اور رسول کے علم میں برابری ثابت کرنے کے لئے یہ کہنے کی جرأت کرے کہ جتنے علم پر خدا نے رسول کو مطلع فرمایا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس کا سارے کا سارا علم یہی ہو، اس سے زائد کچھ نہ ہو۔ تو اس صورت میں صورتِ مساوات پھر وہی پیدا ہو جاتی ہے جس کو رفع دفع کیا گیا تھا۔ سو اس وسوسہ کے دفعیہ کے لئے اسی آیت میں ''اَحَاطَ بِمَالَدَیْھِمْ'' کے بعد ''وَاَحْصٰی کُلَّ شَیْءٍ عَدَدًا'' کا بھی اضافہ فرما دیا گیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جو علم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہے وہ تو اس کے احاطہ میں ہے ہی، اس کے علاوہ بھی ہر ہر چیز اور ہر ہر ذرہ گن گن کر اس کے علم میں ہے، اگر خدا کا سارا علم وہی ہوتا جس پر رسول کو مطلع کیا گیا تھا تو مساوات کے تخیل کے دفعیہ کے لئے ''اَحَاطَ بِمَا لَدَیْھِمْ'' ہی کا جملہ کافی تھا، ''وَاحْصٰی کُلَّ شَیْءٍ عَدَدًا'' کے اضافہ کی ضرورت نہ تھی۔ لیکن اس کے بعد کُلَّ شَیْءٍ کے لفظ سے احصاء اور ذرہ ذرہ کے علمی احاطہ کا اعلان کیا جانا، اس کی کھلی دلیل ہے کہ یہ کُلَّ شَیْءٍ کا علم اس مَالَدَیْھِمْ کے علم کے علاوہ ہے جو رسول کی اطلاع میں آیا ہوا ہے، جسے غیر مالدیھم

کہنا چاہیے۔ پس ایک **مالدیھم** کا احاطہ ہے اور ایک **کُلَّ شَیْءٍ** کا احاطہ ہے اور ایک کا دوسرے پر عطف کیا ہوا ہے جو قواعدِ عربیہ کی رو سے باہمی تغایر اور مغایرت کی دلیل ہوتا ہے، تو اس سے واضح طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ **مالدیھم** کا علم اور ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطلع ہیں اور **کُلَّ شَیْءٍ** کا علم اس علم کے علاوہ بھی ہے جو رسولوں کی اطلاع میں لایا جا چکا ہے۔ اور پھر وہ لامحدود بھی ہے جس میں ذرہ ذرہ شمار اور گنتی کے ساتھ علم ازلی میں آیا ہوا ہے، کیوں کہ اسے **کُلَّ شَیْءٍ** کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لئے احاطۂ کلی صرف خدا ہی کے علم کا خاصہ ثابت ہوتا ہے اور علمِ خدا اور رسول میں اس خیالی مساوات کا اب کوئی اندیشہ باقی نہیں رہتا، جس کے داخل کرنے کی باطل سعی کی جاتی ہے، بلکہ علمِ خداوندی ہر مشرکانہ تصور سے بالاتر ثابت ہو جاتا ہے۔

اس موقع پر یہ خلجان ہوسکتا ہے کہ اطلاعِ غیب جبکہ رسول کے ساتھ مخصوص ہوئی اور رسالت کا مفہوم چاہتا ہے کہ یہ علم غیب دوسروں کو بھی پہنچے۔ یعنی رسول اس کی تبلیغ کریں، تو پھر اطلاعِ غیب رسولوں تک کہاں محدود رہی اور اس کی تخصیص رسول کے ساتھ کہاں باقی رہی جب کہ رسول کی اطلاع سے ہم بھی اس پر مطلع ہو گئے۔ پس اس طرح آیت میں استثناء کی یہ تخصیص بے معنی رہ گئی، جو رسول کے ساتھ کی گئی تھی۔

سو اس کا جواب بھی اسی **فَلَا یُظْهِرُ** کے کلمہ سے نکل آتا ہے اور وہ یہ کہ اظہارِ غیب یعنی اطلاعِ غیب کو استثناءِ ترکیبی کے ساتھ رسولوں کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ امت کو اس غیب کی خبر اس اطلاع یعنی وحی والقاء کے ذریعہ نہیں ہوتی جس سے رسول کو ہوتی ہے کیونکہ امت اولاً نبی کو ان کی نشانیوں سے نبی مان کر پھر ان کی خبر کو تسلیم کرتی ہے، تو امت کا یہ علم استدلالی ہو جاتا ہے اطلاعی نہیں رہتا۔

پس رسول اور امتِ رسول اس حد تک تو مشترک ہیں کہ دونوں کو علم غیب نہیں یعنی دونوں علم نہیں رکھتے کہ یہ علم خاصۂ الوہیت ہے، اور رسول و امتِ رسول ظاہر ہے کہ دونوں از جنس بشر ہیں، تو ان میں خاصۂ الوہیت آ جانا کیسے ممکن ہے؟ البتہ اس میں الگ الگ اور باہم ممتاز ہیں کہ یہ علم رسول تک تو اطلاعِ خداوندی یعنی وحی والہام سے پہنچتا ہے، جس کی حفاظت کے لئے پہرہ چوکی بٹھا دیا جاتا

ہے، اور امت تک یہ علم استدلال سے آتا ہے کہ فلاں ذات بدلائلِ قطعیہ رسولِ خدا ہے، اور رسول کی خبر واجب التسلیم اور واجب القبول ہے۔ البتہ رسول تک اس غیب کی اطلاع کا سلسلہ چوں کہ مخفی اور غیبی ہے، اس لئے یہاں پہرہ چوکی بھی علم کے تمام مخفی وسائل پر جو انسان کے اندر ہوں، بٹھلایا جاتا ہے تاکہ وحیٔ الٰہی غیر مشتبہ طریق سے رسول تک پہنچے۔

مگر امت کو یہی خبر چوں کہ ظاہری وسائل سے پہنچتی ہے اور پیغمبر سے لے کر ہم تک اطلاع دہندہ سب انسان ہیں، جو خبر کی سند کے سلسلہ میں جڑے ہوئے ہوتے ہیں، اس لئے یہاں پہرہ چوکی استدلالی رنگ کا ان ظاہری وسائل یعنی خبر کی سند اور طریق پر بٹھلایا گیا کہ روای ثقہ ہوں، معلوم الحال ہوں، عادل ہوں، متقی ہوں، اور پھر ہر دور میں اتنے ہوں کہ عادتاً اور عقلاً ان کا جھٹلا دیا جانا محال اور فطرت کے خلاف ہو۔

پس امت کے اس اخباری غیب کی سند کا کم از کم متواتر ہونا ضروری ہے تاکہ یہ غیبی حکایت بلا اشتباہ پہنچے اور واجب القبول بن سکے۔ سو اصل اطلاعی غیب جو سارے علومِ شرعیہ کی جڑ بنیاد ہے یعنی قرآن کریم حضور تک تو باطنی تواتر کے ساتھ انتہائی تحفظ سے پہنچا کہ جس میں بعض بعض آیتوں کے ساتھ علاوہ جبرئیل علیہ السلام کے ستر ستر ہزار فرشتوں کا لشکر ہوتا تھا۔ جو مل کر اس کی حفاظت کرتے تھے جس میں تمام غیبی موانع یعنی جنات وشیاطین وغیرہ پر پہرہ چوکی بٹھلایا ہوا تھا۔ اور ہم تک یہی قرآن ظاہری تواتر کے ساتھ پہنچا، کہ ہر ہر قرن میں دس بیس نہیں ہزاروں ہزار مستند حفاظ سینوں میں لے کر اس کی روایت اور کتابت سے اس کی حفاظت کرتے رہے جن میں تمام ظاہری موانع اور انسانی تلبیس کے ممکن سے ممکن پردے اصولِ روایت کی رو سے چاک ہوتے رہے اور کسی در انداز کو موقع نہ مل سکا، کہ اس کے الفاظ یا معنی میں کوئی ادنیٰ تحریف یا تلبیس کر سکے۔ وہاں رسولوں کو معصوم کیا گیا کہ عصمت ہر در انداز سے حق کو بچاتی رہے۔ یہاں امت کو مجموعی حیثیت سے ”محفوظ“ رکھا گیا کہ بحیثیت مجموعی اس سے حق منقطع نہ ہو اور یہ حق کا سرچشمہ (قرآن حکیم) بہر حال اپنے الفاظ و معانی اور اپنی شئون و کیفیات کے ساتھ کلیۃً محفوظ رہے۔

رہی قرآن کی اولین شرح اور تفسیر یعنی حدیثِ رسول جو ناگزیر ہے، اس کا کوئی حصہ تواتر سے

ثابت ہے، کوئی شہرت سے، کوئی ندرت وغیرہ سے ثابت ہے اور کوئی غرابت سے، سو اس کے درجاتِ ثبوت ہی کی قدر اس کی قبولیت اور حجیت کے مراتب ہیں جو فن میں محفوظ ہیں، اور اس طرح قرآن اور حدیث اپنے اپنے درجہ میں کلیۃً امت میں محفوظ ہیں۔ جن پر ظاہری اور باطنی پہرے چوکی لگے ہوئے ہیں کہ کسی دراندازکو ان کی تبدیل اور تحریف کا موقع نہیں مل سکتا۔ چنانچہ امت کی تیرہ سو سالہ تاریخ شاہد ہے کہ اس قسم کے درانداز برساتی کیڑوں کی طرح بارہا ابھرے اور مختلف روپوں میں نمایاں ہوئے، مگر بالآخر موسم نکل جانے پر خود ہی اپنی موت مر گئے۔ جن کا آج نشانِ پا تک نہیں ملتا، اور قرآن وحدیث اپنی اسی آب وتاب کے ساتھ زندہ اور درخشندہ ہیں اور تا قیامت رہیں گے۔

اس پاک وصاف مسئلہ میں بظاہر اب شبہات کی گنجائش باقی نہیں رہی لیکن پھر بھی اس موقع پر ممکن ہے کہ کسی سبک دماغ اور حیلہ جُو کو جسے توحید سے زیادہ شرک سے لگاؤ ہو، یہ وسوسہ گذرے کہ آیت اظہارِ غیب کی ان ساری مدافعتوں کے باوجود وہ شرک جسے علمی شرک کہا جارہا ہے، پھر بھی جُوں کا تُوں موجود ہے کیوں کہ آیت میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو علم الٰہی کے دوام واستمرار اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہو۔ پس ہوسکتا ہے کہ عالم الغیب کا یہ علمِ غیب دوامی نہ ہو بلکہ وقتاً فوقتاً ذات کو ہوتا ہو، اور تدریجی طور پر ذات کے سامنے آتا رہتا ہو (جیسا کہ بعض جہلاء فلاسفہ اس طرف گئے بھی ہیں)۔

اللہ تعالیٰ کا علم دوامی اور کل کائنات کو محیط ہے

اندریں صورت ذات پر کچھ اوقات ایسے بھی آنے ممکن ہوں گے جن میں علم کا کوئی حصہ ذات سے اوجھل ہو، اور اس کے سامنے نہ آئے، مگر یہ حصہ عالم سے تو گُم ہو نہیں سکتا، کیوں کہ عالم کی عمارت پورے ہی علم پر کھڑی ہوئی ہے، ایک حصہ بھی گم ہو تو ساری کائنات درہم برہم ہوجائے، اس لئے سارے کا سارا علم کائناتِ عالم میں ہمہ وقت رہنا ضروری ہے جس میں یہ حصہ بھی شامل ہے اور یہ حصہ جو معاذ اللہ ذاتِ حق سے اوجھل ہے جب کہ صفت ہے اور صفت ذاتِ حق سے الگ ہوکر پائی نہیں جاسکتی تو لامحالہ ذاتِ حق کے علاوہ کسی اور ذات کے ضمن میں پائی جائے گی تو علم غیب میں ذاتِ حق کا شریک نکل آیا۔ اگر شریک مستقل نہیں تو کم از کم ہنگامی اور عارضی شریک تو ضرور پیدا ہوگیا۔ معاذ اللہ!

اس لئے اس آیت کی رُو سے یہ دعویٰ کس طرح قابل تسلیم ہوسکتا ہے کہ اللہ کا علم دوامی ہے اور کسی لمحہ بھی اس کا کوئی علمی شریک نہیں ہوسکتا؟ جب کہ آیت میں کوئی ایک کلمہ بھی اس علم کے دوام و استمرار پر دلالت کرنے والا موجود نہیں۔

تو اس وسوسہ کو بھی آیت کے کلمہ ''عَالِمُ الْغَیْبِ'' نے دفع کر دیا ہے، کیونکہ اس موقع پر آیت نے حق تعالیٰ کے **عالم الغیب** ہونے کو فعل کے صیغے سے ذکر نہیں فرمایا بلکہ صفت کے صیغے سے ذکر کیا ہے۔ یوں نہیں کہا گیا کہ ''**یعلم الغیب**'' (وہی جانتا ہے غیب کو) بلکہ یوں کہا گیا ''**عالم الغیب**'' (وہی جاننے والا ہے غیب کا) کیوں کہ فعل زمانی ہوتا ہے، جو کسی نہ کسی زمانہ ہی کے ساتھ مقید اور مخصوص ہو کر پایا جاتا ہے، ماضی کا فعل ہے تو وہ مستقبل میں نہیں ہوتا اور مستقبل ہے تو ماضی اس سے خالی ہوتا ہے اور حال ہے تو ماضی و مستقبل دونوں اس سے بے تعلق ہوتے ہیں۔

غرض فعل ہمہ وقت نہیں ہوتا۔ کسی وقت ہوتا ہے کسی وقت نہیں، یعنی جس وقت کا وہ فعل ہے اسی وقت میں پایا جائے گا۔ دوسرے اوقات میں نہیں۔ اس لئے اگر علمِ غیب کے اثبات کے لئے فعل ماضی کا صیغہ لا کر یوں کہا جاتا کہ ''اُس نے غیب جان لیا'' تو مستقبل میں علم غیب ثابت نہ ہوتا، اور اگر مستقبل کا عنوان دے کر یوں کہا جاتا کہ ''وہ غیب کو جان لے گا'' تو ماضی میں اس کا عالم الغیب ہونا نہ نکلتا اور اگر حال کا عنوان رکھ کر یوں کہتے کہ ''وہ جانتا ہے غیب کو'' تو فی الحال تو وہ عالم الغیب ثابت ہو جاتا مگر ماضی و مستقبل دونوں اس فعل سے خالی ثابت ہوتے اور علم غیب دوامی ثابت نہ ہوتا۔ اس لئے فعل کے بجائے صفت کے صیغہ سے علم غیب کا اثبات کیا گیا جو کسی زمانہ کے ساتھ مقید اور مخصوص نہیں ہوتی بلکہ ذات کے ساتھ وابستہ اور تا قیامِ ذات دوامی ہوتی ہے۔

اصطلاحی الفاظ میں اس حقیقت کا خلاصہ یہ ہے کہ علم غیب کے اثبات کے لئے جملہ فعلیہ نہیں لایا گیا جو تجدد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے، بلکہ جملہ اسمیہ استعمال کیا گیا ہے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے، اور فرمایا گیا ''عالم الغیب'' ''وہ جاننے ولا ہے غیب کا'' یعنی ماضی و مستقبل اور حال کی قید سے بالاتر ہو کر وہ ہمہ وقت غیب کا جانکار ہے، جس سے علم غیب کا دوام واضح ہو گیا کہ وہ ازل میں بھی عالم الغیب ہے اور ابد میں بھی ہے، اور اس پر کوئی لمحہ ایسا نہیں آ سکتا کہ وہ عالم الغیب نہ ہو،

اور اس لمحہ میں کسی ہنگامی شریک کی گنجائش نکلے جو اس بوجھ کو اٹھائے۔ اس لئے وہ اپنے علم لامحدود میں دواماً واستمراراً، ازلاً وابداً عالم الغیب اور اس ذاتی صفت میں ہمہ وقت **وحدہ لا شریک لہٗ** ہے، نہ اس کا کوئی شریکِ مستقل ہے نہ شریکِ عارضی وہنگامی۔

خلاصۂ بحث

بہر حال قرآن حکیم نے اپنے اعجازی نظم اور معجزانہ اسلوبِ بیان سے مسئلہ علم غیب کو نکھار کر صاف کر دیا ہے اور اس میں کسی شرک پسند کے لئے مشرکانہ واہموں کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ بالخصوص آیت اظہارِ غیب اس بارے میں ایک جامع ترین ہدایت نامہ ہے۔ جس نے اس مسئلہ کو ہر قسم کے زمانی، مکانی، ذاتی، عرضی، دوامی اور ہنگامی شرکاء سے بری کر کے اور اللہ کی علمی توحید کو ہر شک وشبہ سے پاک کر کے مسئلہ کے ہر مثبت اور منفی پہلو کو کھول دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً اس نے:

۱۔ لفظ "**عالم الغیب**" سے ابتداء کر کے اللہ کے عالم الغیب ہونے کا اعلان کیا۔

۲۔ پھر اُسے "اطلاع دہندۂ غیب" بتا کر علم غیب کو اس کا خاصہ ثابت کیا۔ جس سے ہر غیر اللہ سے علم غیب کی نفی ہوگئی۔

۳۔ پھر "عَلٰی غَیْبِہٖ" کے لفظ سے علم غیب کو اس کا ذاتی علم ثابت کیا جس سے ہر مخلوق کے حق میں ذاتی علم کی نفی ہوگئی۔

۴۔ پھر تلقین غیب کو "اطلاعِ غیب" کا عنوان دے کر غیر کے لئے صرف اطلاعی علم ثابت کیا جس سے عطائی علم کی مخلوق سے نفی ہوگئی، تا کہ خالق کی ذات کسی بھی حصۂ علم سے خالی نہ سمجھی جائے۔

۵۔ پھر حق تعالیٰ کے علم غیب کے اثبات کے لئے فعل کے بجائے صفت کا صیغہ (عالم الغیب) استعمال کر کے علم خداوندی کو ازلی، ابدی اور دوامی واستمراری ثابت کیا جس سے غیر اللہ کیلئے علم دوامی کی نفی ہوگئی اور مخلوق کا علم ہنگامی اور عارضی ثابت ہوا۔

۶۔ پھر "اظہارِ غیب" کے کلمہ سے اسے غیب کی اطلاع دینے میں فاعل مختار ثابت کیا۔ جس سے تمام وسائلِ علم غیب کے اطلاعِ دہندۂ غیب ہونے کی نفی ہوگئی۔

۷۔ پھر ظہورِ غیب کو ''اطلاعِ خداوندی'' کے ساتھ مقید اور منحصر ثابت کر کے ہر استدلالی علم کو علم غیب ہونے سے خارج کیا۔ جس سے فنی طور مستقبل کی باتیں بتلانے والوں کے غیب داں ہونے کی نفی ہوگئی۔

۸۔ پھر کلمہ ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' کے اقتضاء سے رسول کے لئے علمِ کلی کی نفی ہوگئی اور بشر کے لئے **علم ما کان و مایکون** کا سوال ختم ہوگیا۔

۹۔ پھر اسی مِنْ رَّسُوْلٍ کے کلمہ سے رسول کے لئے علم جزئی ثابت کر کے خدا اور رسول کے علم کا فرق واضح کیا کہ خدا کا علم محیط اور کلی ہے اور رسول کا اس کے لحاظ سے جزئی اور محدود (۱) جس سے خدا ورسول کے علم میں مساوات کا تخیل منفی ہوگیا۔

۱۰۔ پھر اس علم کو پیغمبر کے حق میں اطلاعی کہہ کر ''مِنْ رَّسُوْلٍ'' ہی کے کلمہ سے امت کے حق میں اسے ''رسالاتی علم'' ثابت کیا۔ جس سے امت کے حق میں اس کے اطلاعی علم ہونے کی بھی نفی ہوگئی۔ بلکہ یہی غیبی علم اس کے حق میں استدلالی ہوگیا۔ **تلك عشرة كاملة** ۔

غرض آیت کریمہ کے بلیغ بیان اور اس کے ایک ایک لفظ سے علم غیب کے مثبت اور منفی پہلو دونوں ساتھ ساتھ نکھرتے چلے گئے ہیں۔ اثباتی پہلو سے تو ذاتِ حق کے لئے اس علم کے تمام مراتب وشئون تخصیص کے ساتھ ثابت ہوتے گئے ہیں اور منفی پہلو سے غیر اللہ سے اس علم کے تمام شئون و مراتب منفی ہوتے چلے گئے ہیں۔ اور اس طرح یہ اعجازی آیت مسئلہ علم غیب کے تمام مہمات اور اس کے تمام مالہٗ وماعلیہ کا جامع ترین بیان ثابت ہوتی ہے جس سے توحیدِ خداوندی کا یہ اہم ترین رکن (علم غیب) ہر ایک شرک آمیز تصور اور منافیٔ توحید توہّم سے منزہ، مقدس اور بے غبار ہوکر نمایاں ہوگیا۔ **فللّٰه الحمد والمنة** ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اَعلم الخلائق ہیں

انؔ قرآنی تصریحات وتلمیحات کے ہوتے ہوئے حضرت سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کا دعویٰ اور وہ بھی علم کلی اور **علم ما کان و مایکون** کی قید کے ساتھ نہ صرف

(۱) رسول کا علم جزئی اور محدود اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت سے ہے، ورنہ امت کا مجموعی علم بھی رسول کے علم سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔

بے دلیل اور بے سند بلکہ مخالفِ دلیل، معارضِ قرآن اور اس توحیدی شریعت کے مزاج کے خلاف ہونے کی وجہ سے نا قابلِ التفات ہے۔

مگر اس سے اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ تمام کائنات جن و بشر اور روح و ملک میں سب سے زیادہ، سب سے وسیع تر اور بے نظیر و بے مثال علم حضرت اعلم الاولین والآخرین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ہے۔ عالم میں نہ اتنا بڑا عالم باللہ اور عارفِ حق پیدا ہوا نہ ہوگا۔ اگر کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس علم کی عظیم وسعت و کثرت اور زیادت و جامعیت میں شک کرے اور آپ کے اعلم الخلائق ہونے میں اسے تأمل ہو تو وہ اپنے ایمان کی فکر کرے، لیکن اس یقینی اور نا قابل تأمل علمِ عظیم کی وسعت ثابت کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ رسولوں کو خدا کہا جائے، مخلوق کو خالق کے برابر کر دیا جائے اور انہیں ذرہ ذرہ کا عالم اور ما کان و مایکون کا جاننے والا کہہ کر ان کے علومِ ہدایت و اصلاح میں زید، عمر، بکر، کی خانگی جزئیات دنیا بھر کے انسانوں کے تمام ذہنی وساوس و خطرات اور حوادثِ عالم کے روزمرہ کے تمام افسانے ان کے علم کا جزو قرار دے دیئے جائیں، کہ اس سے نہ صرف سلیم طبائع ہی انکاری ہیں بلکہ خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی انکار و اعراض فرما رہے ہیں۔ اور نہیں چاہتے کہ یہ جزئی جزئی قصے اور دور از کار معلومات آپ کے ظرفِ علم میں بھرے جائیں۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاکباز صحابہ کو ہدایت فرمائی کہ لوگوں کی کمزوریاں میرے سامنے لاکر نہ رکھو، میں چاہتا ہوں کہ دنیا سے سلیم الصدر رخصت ہوں۔ گویا اس قسم کی معلومات سے قلب مبارک خود کنارہ کش رہنا چاہتا تھا جو اصل مقصدِ نبوت سے تعلق نہ رکھتی ہوں اور اوپر سے قلب کی یکسوئی اور جمعیت میں خلل انداز بھی ہوں۔ بلکہ دنیا سے ”سلیم الصدر رخصت ہونے“ کے جملہ سے اور بھی اشارہ فرمایا گیا ہے کہ اس قسم کی معلومات رخصتی کے آخری لمحات میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گوارا نہیں تھیں، کہ وہ ذہن مبارک میں آئیں، جنہیں زبردستی مدعیانِ عشقِ رسول ان آخری لمحات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تجویز کرنے سے نہیں شرماتے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ایک دن ایک منقش مصلیٰ بچھا دیا تو آپ نے اسے

اٹھادیااور فرمایا کہ ''اس کے گل بوٹوں نے مجھے مشغول کرلیا'' (یعنی نماز کی یکسوئی اور دل جمعی میں فرق آ گیا) اس سے واضح ہے کہ اس قسم کی جزئیاتی معلومات ومحسوسات کو جن کا ارشاد و ہدایت سے کوئی تعلق نہ ہو، آپ اپنے خزانۂ خیال میں جمع فرمانا بھی پسند نہیں فرماتے تھے۔اس لئے کہ شانِ رسالت کے لئے موزوں اور مناسب ہی یہ تھا اور یہی اس شانِ اقدس کا فطری تقاضا بھی تھا کہ آپ کو صرف ان ہی مقاصد واحکام کا علم دیا جائے جو بنی نوعِ انسان کے لئے حصولِ سعادت کا ذریعہ اور شقاوت سے بچاؤ کا وسیلہ ہوں اور خود آپ کے نفسِ طیبہ کے لئے ہمہ وقت ترقی اور قربِ خداوندی کی بیشی کا ذریعہ ہوں۔

اب اگر انبیاء علیہم السلام کو علومِ شرعیہ کے علاوہ علومِ طبعیہ، علومِ ریاضیہ، علومِ فلسفیہ، علومِ منطقیہ، مثل سائنس، فلسفہ، ریاضی، ہیئت، ہندسہ، شعر وشاعری، سحر وساحری، کہانت، نجوم اور زید، عمرو، بکر کے گھریلو قصے معلوم نہ ہوں تو علم کی یہ تحدید ان کے لئے نقص نہیں، بلکہ عینِ کمال اور ان کی پاک فطرتوں کا عین مقتضاء ہے۔

علومِ شرعیہ ہی اصل ہیں

چنانچہ حدیث نبوی میں خبر دی گئی ہے کہ آپ نے کسی موقع پر ایک ہجوم دیکھا، جو کسی شخص کے اردگرد جمع تھا۔ پوچھا، یہ کیسا مجمع ہے؟ عرض کیا گیا کہ:

''رجل علامة''

ایک بڑا عالم ہے۔

جس پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے ہیں اور وہ علم کی باتیں لوگوں کو بتلا رہا ہے۔ فرمایا کیسا علم؟ عرض کیا گیا، شعر اور انساب کا علم۔ تو ارشاد فرمایا:

علم لاینفع وجهل لایضر انما العلم آية محكمة اوسنةٌ قائمةٌ اوفريضةٌ عادلة

یہ وہ علم ہے کہ نہ تو اس کا جاننا کچھ نافع ہی ہے اور نہ اس کا نہ جاننا ہی کچھ مضر ہے، علم تو (حقیقتاً) آیتِ محکمہ (قرآن) یا سنتِ قائمہ (حدیث) یا فریضۂ عادلہ (جو ان دونوں جیسا ہو یعنی اجتہادِ مجتہد یا اجماع) ہے۔

اس سے واضح ہے کہ نبوت کی نگاہ میں نہ ہر علم مطلقاً نافع ہی ہے اور نہ ہر علم علی الاطلاق مطلوب ہے، ورنہ علم کی تقسیم نافع اور مضر کی طرف لغو اور فضول ہو جاتی ہے دراں حالیکہ قرآن حکیم نے بھی اس تقسیم کو قبول فرمایا اور اس پر متنبہ کیا ہے۔ سحر و ساحری کے بارے میں فرمایا:

وَيَتَعَلَّمُوْنَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ.

اسی طرح شعر و شاعری کو اپنے رسول سے دور رکھتے ہوئے گویا اس کے مضر ہونے کی طرف اشارہ فرمایا کہ:

وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِيْ لَهٗ.

اور ہم نے اسے شاعری نہیں سکھائی اور وہ اس کے لئے مناسب (یعنی شایانِ شان) بھی نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ جس علم کو حق تعالیٰ اپنے رسول کے لئے غیر موزوں بتلائے اور اس کے مضر ہونے کی صراحت فرمائے اس کا شوق رسولِ پاک کے ذہن مبارک میں کیسے آسکتا تھا؟ اور اس پاک ظرف میں یہ دور از کارِ نبوت معلومات کیسے ڈالی جاسکتی تھیں؟ بہر حال اس قسم کے غیر رسالاتی علوم بلاشبہ ظرفِ نبوت میں پہنچ کر الجھن ہی کا باعث ہوتے کہ مقصد سے بے تعلق تھے، اس لئے قابلِ قبول نہ ٹھہرے تو ان سے ظرفِ نبوت کا خالی رہنا ہی نبوت کا کمال ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کا نقص۔

اندریں صورت اللہ کے اس عظیم الشان رسول کے لئے علم ماکان ومایکون ثابت کرنے کی لاحاصل سعی کرنا ان کے وصف رسالت کے تقاضوں کو بے اثر دکھلانا ہے، جو وصفِ رسالت کی توہین ہے نہ کہ تعظیم۔

بزبانِ قرآن نبیؑ پاک سے علم غیب کی نفی

اس لئے اگر نبی کریم علیہ افضل الصلوات والتسلیم خود ہی اپنے سے علم غیب کی کلی نفی اور علم کلی کا صاف اور واضح انکار فرمائیں اور مامور من اللہ ہو کر فرمائیں تو یہ نفی ایک حقیقت ہوگی، نہ کہ تواضع و انکسار۔ چنانچہ قرآن کی زبان میں، آپ نے فرمایا اور مامور من اللہ ہو کر فرمایا:

قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَلَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَآ اَقُوْلُ لَكُمْ اِنِّيْ مَلَكٌ، اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ وَمَآ اَنَا اِلَّا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌo

ترجمہ: تو کہہ میں نہیں کہتا تم سے کہ میرے پاس خزانے ہیں اللہ کے اور نہ میں جانوں غیب کی بات اور نہ میں کہوں تم سے کہ میں فرشتہ ہوں، میں تو اسی پر چلتا ہوں جو میرے پاس اللہ کا حکم آتا ہے، اور میں تو صرف (کھلے طور پر) ڈرانے والا ہوں۔

اس میں اپنے سے علم غیب کی علی الاطلاق نفی ہے جس میں کلی کی قید ہے نہ جزئی کی، جس کا حاصل یہی ہے کہ میں کچھ بھی علم غیب نہیں رکھتا جس کی وجہ آگے ذکر فرمائی گئی ہے کہ میرا منصب انذار اور بدانجام کی ہلاکت اور عذابِ خداوندی سے ڈرانا ہے جس کے لئے علم غیب کی ضرورت نہیں، صرف ان امور کے علم کی ضرورت ہے جن کو اس ڈرانے میں دخل ہو، اور وہ اس انذار و تبشیر میں مؤثر ثابت ہوں۔

علم کی تقسیم

اس لئے اب ان عرض کردہ آیات و روایات یعنی کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر علم کی تقسیم یوں نہ ہوگی کہ اللہ کا علم ذاتی اور رسول کا علم عطائی، یعنی نوعی فرق کے ساتھ دونوں کا برابر، گویا ایک حقیقی خدا اور ایک مجازی خدا، یا بقول عیسائیوں کے ایک الٰہِ مجرد، اور ایک الٰہِ مُجَّد، معاذ اللہ، بلکہ یوں ہوگی کہ ایک علم، علمِ غیب ہے یعنی علمِ ذاتی جو بلا وسیلہ و اسباب ذات سے ابھرے اور بالذات ہو بالغیر نہ ہو، یہ علم کلیۃً حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اللہ کو اس علم کا نہ کل حاصل ہے نہ جزو، نہ کلی نہ جزوی۔

دوسرا علم اطلاعی اور حکائی ہے جو وسائل سے حاصل شدہ ہو یعنی علم غیب نہ ہو، وہ بندوں کو ہوسکتا ہے۔ اب اگر وہ قطعی یقینی اور غیر مشتبہ وسائل سے ہو جس میں کسی شک و شبہ یا التباس کی گنجائش نہ ہو جیسے وحیٔ خداوندی، جسے آیت اظہارِ غیب میں اطلاعِ خداوندی کہا گیا ہے، تو یہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔ اگر ظنی وسائل سے ہو جس سے اشتباہ و التباس کلیۃً مرتفع نہ ہو جیسے کشف والہام تو یہ اولیاء کو بھی ہوسکتا ہے۔ اور اگر طبعی وسائل سے ہو، جیسے عقل و خرد، ذوق و تجربہ اور فکر و تدبر، تو یہ اذکیاء و عقلاء کو بھی ہوسکتا ہے اور اگر حسّی وسائل سے ملے، جیسے سمع و بصر اور عام حواس، تو یہ عام انسانوں کے لئے بھی ممکن ہے۔

پس یہ سب قسمیں وہی اطلاعی علم کی ہوں گی۔ فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ وحی کا علم وہبی ہے جو

محض موہبِ الٰہی سے ملتا ہے، کسبی و اکتسابی نہیں کہ جس کا جی چاہے محنت کر کے وحی حاصل کر لیا کرے اور نبی ہو جایا کرے۔ اور غیر وحی کے تمام علوم کسبی ہیں جنہیں خود اپنی محنت اور توجہ سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ ان سب علوم میں علمِ اعلیٰ وہی ہوگا جو وحیٔ الٰہی سے ہوگا۔ اس لئے نبی کے لئے وجہِ افضلیت یہی علم ہوگا نہ کہ وہ کسبی اور اکتسابی علوم وفنون جو ہر انسان اپنی محنت سے حاصل کر سکتا ہے۔

رسولِ پاک کے لئے اس قسم کے علم کا دعویٰ رکھنے والے اپنے دعوے میں مخلص ہوں اور بزعم خود محبتِ رسول میں غرق ہو کر خوش اعتقادیوں سے ہی وہ یہ دعویٰ کرتے ہوں سو ان کی نیت اور جذبہ پر حملہ مقصود نہیں، مگر یہ گزارش ضرور ہے کہ یہ دعویٰ خواہ کتنا ہی جوشِ عقیدت وعظمت اور ولولۂ شوق و محبت سے کیا گیا ہو مگر ہم مسلمان صرف عقائد واحکام ہی میں آسمانی ہدایات کے پابند نہیں بنائے گئے بلکہ عشق ومحبت کے جذبات اور اظہارِ عقیدت ومحبت میں بھی شرعی حدود وقیود کے پابند کئے گئے ہیں۔ کیوں کہ ہم سے عقلی محبت مطلوب ہے جس کا نام ایمان ہے، طبعی محبت مطلوب نہیں جو غیر اختیاری اور بے شعور محبت ہے۔ اول کا تعلق عقل وشعور سے ہے اور ثانی کا جذبات سے، بحالتِ صحتِ شعور و حواس ہمیں اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ ہم ایک اصولی اور شعوری محبت کو محض جذباتی محبت بنا کر شرعی آداب سے بے نیاز اور بالاتر ہونے لگیں اور اپنے کو عارف باللہ اور علیٰ بصیرۃٍ بنانے کی جگہ بے شعور اور جذباتی ثابت کرنے لگیں۔ یا بہ تکلف جذباتِ عشق کی آڑ لے کر تمام شرعی حدود و قیود اور تہذیبِ نفس کی تمام دینی پابندیوں سے آزاد ہو جائیں۔

حدیثِ معاذ بن جبلؓ کی تشریح

بہر حال مدعیانِ عشق میں تو ممکن ہے کہ مدحِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دفعہ مل جائے کہ علمِ رسول، علمِ خدا کے برابر ہے۔ لیکن خود خدا کے کلام میں اس دفعہ کا کوئی وجود نہیں اور کسی ایک آیت میں بھی رسولِ کریم کے عالم الغیب ہونے یا عالم ما کان و ما یکون ہونے کا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ اور کیا گیا ہے تو اس علم کی کلی نفی کا۔ جیسا کہ مذکورہ اوراق سے کافی روشنی میں آچکا ہے حتی کہ کسی صریح حدیث میں بھی یہ دفعہ نہیں مل سکتی۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ حدیث کے کسی متشابہ کلام کی آڑ لی جائے اور

محض اپنے دعوے کی لاج رکھنے کی سعی کی جائے۔ چنانچہ اس کیلئے سب سے زیادہ نمایاں کر کے حدیثِ معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو پیش کیا جاتا ہے جو مشکوٰۃ میں روایت کی گئی ہے۔ شاید اسی کے ایک ذو معنی لفظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علمِ کلی کا تخیل قائم کیا گیا ہے۔ مضمونِ حدیث کا حاصل یہ ہے:

''ایک دن سرورِ دوعالم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھ دیر سے کھلی قریب تھا کہ آفتاب طلوع ہوجائے اور نمازِ صبح قضاء ہوجائے کہ آپ گھبرائے ہوئے باہر تشریف لائے اور مختصر سی نماز پڑھا کر لوگوں کو بیٹھے رہنے کا حکم دیا اور دیر سے آنے کی وجہ ارشاد فرمائی کہ نمازِ تہجد میں مجھے اونگھ سے آ گئی، بدن بوجھل ہوگیا تو اچانک میں نے اپنے رب کو نہایت ہی پاکیزہ صورت میں خواب میں دیکھا اور یہ حق تعالیٰ نے مجھے تین دفعہ خطاب فرما کر پوچھا کہ اے محمد! ملاءِ اعلیٰ کس چیز میں جھگڑتے ہیں؟ میں نے تینوں دفعہ لا ادری کہہ کر اپنی لاعلمی کا اظہار کیا۔ آخر جناب باری تعالیٰ عز اسمہٗ نے اپنی ہتھیلی (جیسی ہتھیلی اس کی شان کے مناسب ہو) میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی، تا آں کہ میں نے ان کے پوروؤں کی ٹھنڈک سینہ کے درمیان محسوس کی''۔ فتجلی لی کلُ شیء وعرفته۔ ''تو ہر چیز مجھ پر منکشف ہوگئی اور میں پہچان گیا''۔

یہی کل شیء کا مبہم کلمہ ہے جو علم غیب کلّی کے لئے بطور دلیل کے پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن اول تو قرآن حکیم کی اتنی صاف وصریح اور غیر مبہم تصریحات کے ہوتے ہوئے جو پیش کی گئیں، ایک خبر واحد کے ایک مبہم جملہ کو ان کے خلاف پیش کرنا اور قطعیات کو ظنی کے تابع بنانا مطلب برآری کے سواء اور کس عنوان کا مستحق ہوسکتا ہے؟

دوسرے عقیدہ کے لئے نصِ قطعی کی ضرورت ہے، ظنی سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا جو ایمان کا جزو بنایا جائے اور اس کے خلاف کو کفر کہا جائے۔ پھر یہ کہ ظنی ہی طور پر اگر کسی نصِ ظنی سے کوئی شرعی نظریہ قائم کیا جائے تو کم از کم نص کے الفاظ تو قطعی الدلالۃ اور متعین المراد ہونے چاہئیں۔ جس کے مفہوم اور مراد میں بھی کئی کئی احتمالات ہوں تو اس کی بنیاد پر تو کسی نظریہ کی بھی عمارت نہیں اٹھائی جاسکتی چہ جائے کہ عقیدہ کی عمارت کھڑی کی جائے۔

ا۔ سو اول تو کل شیء سے ذرہ ذرہ اور ما کان و مایکون مراد لئے جانے کی کوئی دلیل نہیں۔ بالخصوص جبکہ اطلاعِ غیب کی آیت کلمہ مِنْ رَّسُوْلٍ سے ابھی واضح ہو چکا ہے کہ شرعیات اور ان کے متعلقات کے علم کے سوا باقی معلومات وصفِ رسالت کا مقتضاء ہی نہیں ہیں کہ یہاں دور اَز کار اشیاء کا علم کل شیء کے عموم میں داخل کیا جائے۔ اس لئے کل شیء سے موضوعِ رسالت

ہی کی کل اشیاء مراد لی جائیں گی، اور وہ وہی اشیاء ہوسکتی ہیں جن کا اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا (یعنی ملاءِ اعلیٰ کے جھگڑنے کی چیزیں) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اپنی لاعلمی ظاہر فرمائی، مقام کا تقاضا ہے کہ وہی کل اشیاء آپ پر منکشف ہوئیں اور آپ کو ان کی کامل معرفت حاصل ہوگئی۔ جس کا سبب حق تعالیٰ کا یدِ قدرت آپ کے سینہ مُبارک کے درمیان رکھ دینا ہوا، جو تصرف تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانیت میں اور وہ بھی انتہائی قرب کے ساتھ، کیوں کہ ہاتھ رکھ دینا کمالِ قرب کی انتہاء ہے۔

یہ تصرف ایسا ہی تھا جیسا کہ پہلی وحی میں جب کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے ظاہر ہوکر آپ سے تین مرتبہ اقرأ کہا اور آپ نے تینوں مرتبہ ماانا بقارئ فرما کر اپنی لاعلمی کا اظہار فرمایا، تو انہوں نے تین دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سینے سے لگا کر دبایا اور سخت دبایا جس کا تعب آپ کو محسوس ہوا۔ یہ درحقیقت مَلکیت کے ساتھ آپ کو انتہائی طور پر قریب کر کے بلکہ ملا کر روح پاک میں تصرف کرنا تھا جس کا اثر علم وانکشاف کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اور آپ نے اقرأ کے جواب میں قراءتِ وحی شروع فرمادی اور حقیقتِ حال کا انکشاف ہوگیا۔ ایسے ہی یہاں بھی حق تعالیٰ نے تین بار اختصامِ ملاءِ اعلیٰ کا سوال فرمایا اور آپ نے تینوں بار لاعلمی کا اظہار کیا تو براہِ راست یدِ قدرت سے انتہائی قرب بخش کر بلکہ اپنے سے ملا کر تصرف فرمایا جس سے وہ لاعلمی ختم ہوگئی، علومِ مقصودہ کا انکشاف ہوگیا۔ اور اس سوال کے جواب اور جواب کے تمام مضمر علوم کی استعداد آپ میں دفعۃً پیدا ہوگئی جنہیں زبان و بیان سے آپ نے کھولنا شروع فرمادیا۔ گویا جتنی باتوں کا سوال کیا گیا تھا آپ کو ان ہی کے کل مضمرات کا انکشاف ہوا اور اسی کو کل شیء سے تعبیر فرمایا گیا۔ پس اس کل شیء کے مفہوم کو ذرہ ذرہ پر محیط مان کر علم ما کان و مایکون مراد لیا جانا ایک بے دلیل دعویٰ ہے جس کی اس روایت میں کوئی سند نہیں۔

۲۔ لیکن اگر مذکورہ شرعی قاعدہ اور قرآنی اصول کو (کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ماینبغی له یعنی مناسبِ شانِ نبوت ہی علوم مراد لئے جائیں) نظر انداز کر کے محض حدیث کے الفاظ ہی پر جمود کیا جائے، اور کل شیء کو ذرہ ذرہ کے لئے عام ہی مانا جائے تو پھر اس پر بھی غور کر لینا چاہئے کہ تجلی کے معنی علم کے نہیں بلکہ کسی چیز کے پرتو اور عکس وظل کے سامنے کر دینے کے ہیں۔ جیسے

"فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ" میں تجلی کے معنی اس کے سوا دوسرے نہیں کہ حق تعالیٰ نے شجرۂ مبارکہ پر اپنے نورانی ظل وعکس سے جلوہ گری فرمائی اور اپنی کسی شان کو نمایاں فرما دیا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ کسی مادّی ظرف میں اس کی لطیف وخبیر ذات کا بعینہٖ اتر آنا قطع نظر اس کی بے انتہاء لطافت اور پاکیزہ شان کے لائق نہ ہونے کے یہ ممکن بھی کب ہے کہ محدود میں لامحدود سما جائے، جیسے آئینہ میں آفتاب کے اتر آنے کا مطلب یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ اس چھوٹے سے ظرف میں یہ زمین سے گیارہ کروڑ بڑا نورانی جسم خود اتر آیا، کہ یہ ناممکن ہے۔ بلکہ یہ ہوتا ہے کہ آفتاب کا عکس یا پرتو اس میں آ گیا، مگر مجازاً کہا یہی جاتا ہے کہ آفتاب آئینے میں اُتر آیا۔

اسی طرح تجلیٔ اشیاء کا مطلب اس کے سوا دوسرا نہیں ہوسکتا کہ اچانک عالم کی کل اشیاء مجھ پر منکشف ہوئیں یعنی ان کی صورتِ مثالی میرے سامنے آ گئی، سو اسے کشف کہیں گے، علم نہیں کہیں گے۔ اور اگر علم کا لفظ بھی بولا جائے گا تو مناسبِ مقام اسکے معنی بھی انکشاف اور کشف ہی کے ہوں گے۔ کیوں کہ جس چیز کا کشف ہوا، اس کا علم تو پہلے سے تھا۔ ہم نے اگر سورج کو آئینہ میں دیکھا تو یہ علم نہیں، کیوں کہ علم تو پہلے سے تھا۔ ایسے ہی موسیٰ علیہ السلام نے اگر شجرہ کے پردے میں دیکھا تو یہ رویت انکشافی تھی، علم نہ تھا، کہ علم تو پہلے سے تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیثِ کسوفِ شمس میں ہے کہ بحالتِ نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت ودوزخ دونوں کو دیوارِ قبلہ میں دیکھا تو یہ وہی جنت و دوزخ کی صورتِ مثالی کا انکشاف تھا، علم نہ تھا۔ علم تو ان دونوں کا پہلے ہی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا۔

بہر حال اس تجلیٔ مثالی کا نام کشف ہے علم نہیں، اور کشف آنی ہوتا ہے کہ اچانک سارا عالم سامنے آ جائے مگر جب وہ کشفی حالت رفع ہو تو وہ بھی اوجھل ہو جائے۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا ضغطۂ قبر (قبر کا آپ کو دبانا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر منکشف ہوا، جو وقتی حال تھا۔ بعض اہلِ قبور کا عذاب آپ پر منکشف ہوا، جو ایک ہنگامی حال تھا، بعد میں نہیں رہا۔ یہ نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہر وقت دیکھتے ہی رہے، یا جہاں بھر کی تمام قبروں کے حالات حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ہمہ وقت منکشف رہتے تھے۔

کشف اور احوال عارضی ہوتے ہیں اور علم مستقل

بہر حال کشف، احوال ومواجید میں سے ہے جو ہمہ وقت نہیں رہتا۔ بخلاف علم کے کہ وہ ہمرنگِ نفس بن کر پائیدار ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کے یدِ قدرت کے تصرف کا یہ قدرتی اثر تھا کہ قلبِ نبوتِ اکرم چمک اٹھا اور اس میں کائنات کی ساری اشیاء اپنی مثالی صورتوں کے ساتھ اچانک زیرِ نظر آ گئیں لیکن یہ تجلی مقصود نہ تھی صرف تصرفِ حق کی خصوصیت تھی۔ اس سے مقصدِ اصلی قلبِ نبوت کو چمکا کر وہ علوم اس میں پیدا کرنے تھے، جن کا سوال حق تعالیٰ کی طرف سے کیا گیا تھا کہ:

فیم یختصم الملاء الاعلیٰ.

ترجمہ: ملاءِ اعلیٰ والے کس چیز میں جھگڑتے ہیں؟

چنانچہ وہ روشن ہوئے تو اسی کو آپ نے فرمایا:

وعرفت

یعنی میں حقیقت حال پہچان گیا۔

اور اس کے بعد ہی آپ نے اس سوال کے جواب پر اپنے بیان سے روشنی ڈالنی شروع کر دی۔

اس کی مثال بعینہ ایسی ہی ہے، جیسے کہ کوئی شخص کتاب کا مطالعہ کرنے کے لئے چراغ جلائے اور سارا گھر روشن ہو جائے اور مقابل کی ہر چیز نظر آنے لگے لیکن یہ انکشاف اشیاءِ خانہ چراغ جلنے کی خاصیت ہوتی ہے خود اُن اشیاء کا سامنے لانا اور دیکھنا مقصود نہیں۔ مقصودِ اصلی مطالعۂ کتاب ہوتا ہے، تاکہ مسائل کا علم ہو۔

ٹھیک اسی طرح تصرفِ خداوندی جو قلبِ مبارک پر ہاتھ رکھنے کی صورت سے ہوا چراغ روشن کرنے کے مشابہ ہے جس سے شفاف لطیفۂ نبوتِ اکرم چمک اٹھا، اس چمک میں اشیاءِ کائنات کا اک دم متجلّی اور منعکس ہو جانا گھر کی چیزوں کے روشن ہو جانے کے مشابہ ہے اور اس روشنی میں مطالعۂ کتاب جو اصل مقصد ہے، سوالِ خداوندی کا جواب ذہن میں آ جانے کے مشابہ ہے۔ اس لئے حدیث میں تجلیٔ اشیاء سے تو کشف مراد ہے جو خود مقصود نہیں اور معرفت سے علومِ مقصودہ کا کھل

جانا مراد ہے جو اس تصرفِ الٰہی کا اصل مقصود تھا۔ پس کل اشیاءِ کائنات کا اچانک آپ کے سامنے کھل جانا کشف تھا، علم نہ تھا۔ اور ظاہر ہے کہ کشف اگر ساری کائنات کا بھی ہو جائے تو آنی اور دفعی ہوتا ہے جس میں استقرار نہیں ہوتا، گویا وہ ایک حال ہوتا ہے جو آتا ہے اور چلا جاتا ہے، بسا اوقات اہل حال اہل اللہ پر ایسے واردات کا ورود دفعۃً ہوا ہے کہ کل کا کل عالم فرش سے عرش تک اور اس سے بھی اوپر کے اور بڑے بڑے جہان ان پر اچانک منکشف ہو کر سامنے آ گئے جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں رئیس الصوفیاء حضرت شیخ اکبر نے خود اپنے مکاشفات کے سلسلہ میں ایسی خبریں دی ہیں کہ ان پر دنیا و مافیہا اور فرش سے تا عرش منکشف ہوا۔ لیکن نہ انہیں عالم الغیب کہا جاتا ہے نہ **عالم ما کان و ما یکون** کہ یہ علم نہیں بلکہ اجمالی مشاہدہ ہے جس میں کل کائنات اچانک سامنے آ جاتی ہے اور فوراً ہی یہ مشاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔

اگر ہم ہوائی جہاز پر سوار ہو کر دہلی کے اوپر پرواز کریں اور یہ کہیں کہ اس وقت کل دہلی ہمارے سامنے ہے تو دعویٰ صحیح ہے مگر نہیں کہا جا سکتا کہ ہم نے دہلی کی جزئی جزئی تفصیل کے ساتھ دیکھ لی اور ہماری نگاہیں اس کے ایک ایک گھر میں گھسیں اور اس کے ذرہ ذرہ کا مشاہدہ کر آئیں، اور جتنی چیزیں مشاہدہ میں آئیں وہ مشاہدہ صفتِ نفس بن گیا اور مرتے دم تک قائم رہا۔ یہی صورت پورے عالم کے کشفِ کلی کی ہوتی ہے کہ اس وقت یہ دعویٰ صحیح ہوتا ہے کہ اس کی کل اشیاء سامنے آ گئیں مگر یہ ایک دفعی اور اجمالی مشاہدہ ہوتا ہے جس میں نہ استقرار ہوتا ہے نہ جزئی جزئی کی تفصیل، اس لئے اسے علم نہیں کہتے، چہ جائے کہ علمِ غیب، اور وہ بھی علم غیب کلّی۔ اسی قسم کے انکشافِ غیب کے بارے میں روح المعانی میں غیب کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

ومن هنا قيل الغيبّ مشاهدة الكل بعين الحق فقد يمنح العبد قرب النوافل فيكون الحق سبحانه بصره الذى يبصربه وسمعه الذى يسمع به ويرقى من ذالك قرب الفرائض فيكون نورًا فهناك يكون الغيب له شهودًا والمفقود لدينا عنده موجودًا ومع هذالا يسوغ لمن وصل الىٰ ذالك المقام ان يقال فيه انه يعلم الغيب قُلْ لَّايَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ. (روح المعانی جلد اول ص ۱۱۴)

ترجمہ: اور ایسے ہی مواقع پر کہا گیا ہے کہ غیب مشاہدۂ کل کا نام ہے جو عین حق سے ہو، چنانچہ کبھی بندہ پر احسان کیا جاتا ہے کہ اسے نوافل کے ذریعہ قربِ خداوندی عطا کیا جاتا ہے تو حق تعالیٰ ہی اس کی آنکھ بن جاتا ہے جس سے وہ دیکھتا ہے اور وہی اس کا کان بن جاتا ہے جس سے وہ سنتا ہے۔ پر اس سے ترقی کر کے جب وہ فرائض کے ذریعہ قربِ الٰہی پاتا ہے تو نورِ مجسم بن جاتا ہے اور اس وقت یہ غیب اس کے لئے شہود ہو جاتا ہے اور جو چیزیں ہم سے مفقود ہیں اس کے سامنے موجود ہو جاتی ہیں (گویا) اشیاءِ کائنات اس کے مشاہدہ میں آجاتی ہیں) مگر اس کے باوجود بھی جو بھی اس مقام پر پہنچے اس کے لئے یہ گنجائش نہیں ہے کہ اسے عالم الغیب کہا جائے، ارشادِ حق ہے کہ: ''اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم! فرما دیجئے کہ کوئی بھی زمین میں ہو یا آسمان میں غیب نہیں جانتا بجز اللہ کے''۔

اس سے واضح ہے کہ اس قسم کا مشاہدۂ کل علم ہی نہیں چہ جائیکہ علم کلی ہو اور نہ ایسے صاحبِ کشف پر عالم الغیب کا اطلاق ہی آسکتا ہے بلکہ یہ ایک دفعی انکشاف ہے جو غیر نبی کو بھی بطفیل انبیاء میسر آسکتا ہے۔

بہرحال ''تجلّی لی کلُّ شیء'' میں تجلی سے کشف مراد ہوگا جو تجلی کی حقیقت ہے۔ اب اگر کل شیء سے اس خاص دائرہ کی کل اشیاء کا کشف مراد لیا جائے جن کا حق تعالیٰ نے سوال فرمایا تھا تو یہ مسائل کا کشف ہوگا، جسے فنی اصطلاح میں کشفِ الٰہی کہتے ہیں، کہ حقائقِ شرعیہ منکشف ہو جائیں۔ اور اگر کل شیء سے کائنات کی تمام اشیاء کا کشف مراد لیا جائے تو کشفِ کونی ہوگا مگر ان میں افضل ترین کشف مسائل کا ہے جو مقصود ہیں نہ کہ اشیاءِ کائنات کا جو بذاتہٖ مقصود ہی نہیں۔

پس اول تو اس حدیث سے کشفِ کونی پر زور دینا اور کشفِ الٰہی سے باوجود اس کے ممکن ہونے کے یکسو ہو جانا مرتبۂ نبوت کی عظمت وجلالتِ قدر سے قلیل المعرفتی کی علامت ہے، اور اوپر سے اس تجلیٔ کشفی سے علمِ غیب پر استدلال کرنا اور وہ بھی علم ماکان و مایکون پر کلماتِ حدیث کو ان کے مواضع سے ہٹا دینا ہے جو تحریف کے ہم معنی ہے، کیوں کہ تجلی کے معنی نہ لغت میں علم کے آتے ہیں نہ شریعت کی یہ اصطلاح ہے۔

پھر ''کشف تو کشف'' وہ علم بھی انبیاء کے لئے مدارِ افضلیت نہیں بن سکتا جو خصائصِ نبوت میں سے نہ ہو، یعنی غیر نبی کو بھی ہو سکتا ہو، اور محض تجرباتی اور طبعیاتی قسم کے امور ہوں جیسے کھجوروں کے پیوند باندھنے کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انتم اعلم بامور دنیا کم.

ترجمہ: اپنی دنیا کے امور کے بارے میں تم ہی اسے زیادہ جانتے ہو۔ (مسلم)

پیغمبرانہ کمالات کی بنیاد علومِ شرائع واحکام ہیں

ظاہر ہے کہ جس علم میں امتی کو نبی سے زیادہ جاننے والا فرمایا جائے وہ علم یقیناً خصائصِ نبوت میں سے نہیں ہوسکتا، ورنہ نبی کے واسطہ کے بغیر کسی امتی کو کبھی مل ہی نہ سکتا۔ پس ایسے علوم وفنون پر نہ نبوت کی بنیاد ہے اور نہ وہ اس مقدس اور پاک باز طبقہ کے لئے سببِ فضیلت ہیں۔ ان کے پیغمبرانہ کمالات کی بنیاد علومِ شرائع واحکام ہیں۔ تکوینی علوم اس مقصد کی ضرورت کی حد تک بقدرِ ضرورت دیئے گئے ہیں بنیادِ نبوت نہیں ہیں کہ ان کے گھٹنے بڑھنے سے نبوت میں کوئی فرق آجائے۔

پھر اس حدیث "تجلّی لی" کے ساتھ اگر ان بے شمار روایات ونصوص کو بھی ملا لیا جائے جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی اپنے سے بہت سی معلومات کی نفی فرمائی ہے تو پھر اس حدیث "تجلّی لی" سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے علم محیط ثابت کرنے کی وہی جرأت کرے گا جو علم کے حصہ کی بھی جرأت ہی رکھتا ہو۔ مثلاً آپ مدینہ کے بہت سے منافقین کو نہیں جانتے تھے جیسے قرآن نے فرمایا:

لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ.

ترجمہ: آپ نہیں جانتے ہم انہیں جانتے ہیں۔

آپ علم شعر نہیں جانتے تھے جیسا کہ قرآن نے فرمایا:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِيْ لَهٗ.

ترجمہ: ہم نے انہیں (پیغمبر کو) نہ شعر کی تعلیم دی اور نہ یہ ان کے مناسبِ شان ہی ہے۔

حتیٰ کہ آخر عمر شریف تک بھی یہ فن آپ کے علم میں نہیں لایا گیا کیوں کہ آیتِ بالا نے صرف اس علم ہی کی آپ سے نفی نہیں کی، بلکہ آپ کی شانِ اقدس کیلئے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار بھی فرمایا۔ اس لئے کیسے ممکن تھا کہ نامناسب اور خلافِ شان باتوں کی آپ کو کسی وقت بھی تعلیم دی جاتی۔

قرآن پاک نے صراحۃً نبیٔ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے علم غیب کا عنوان اختیار نہیں کیا

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کے بارے میں سوال فرمانا کہ یہ کب مرا ہے؟ آپ کا بعض قبروں میں عذاب کا مشاہدہ کر کے یہ فرمانا کہ کن لوگوں کی قبریں ہیں؟ لاعلمی کا اظہار ہے۔ فتح خیبر کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زہر آلود کھانا پیش کیا گیا اور لاعلمی کے سبب آپ نے اسے زبان پر رکھا اور کچھ اثر بھی اندر پہنچا جس نے عمر بھر تکلیف پہنچائی، اس قسم کی تمام مضرت رساں چیزوں کے بارے میں آپ کا قرآنی زبان میں یہ فرمانا کہ:

وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ. اِنْ اَنَا اِلَّا نَذِيْرٌ وَّ بَشِيْرٌ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ○ (القرآن الحکیم)

ترجمہ: اگر میں عالم الغیب ہوتا تو خیر کثیر جمع کر لیتا اور مجھے برائی نہ چھو سکتی، میں تو صرف ایک ڈرانے والا ہوں، ایمان والوں کے لئے۔

یہ آیت ظاہر ہے کہ محکم اور دوامی ہے، منسوخ شدہ نہیں۔ اور واقعات میں نسخ ہو بھی نہیں سکتا اس لئے یہ آیت تا قیامت یہی اعلان کرتی رہے گی کہ آپ کو علمِ غیب نہ تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ قیامت تک آپ کو علمِ غیب نہیں ہوگا۔ ورنہ اگر اس آیت کے نزول کے بعد قیامت سے قبل قبل اس کے خلاف کوئی بھی واقعہ پیش آتا تو خود قرآن اسے بیان کرتا، اور اس آیت کا کوئی محمل تلاش کیا جاتا، لیکن ایسا نہیں ہوا۔ تو اس کا یہ قطعی ثبوت ہے کہ آپ کا عالم الغیب نہ ہونا قیامت تک کے لئے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ علم غیب ذاتی علم کو کہتے ہیں تو اس نفی سے زیادہ سے زیادہ ذاتی علم کی نفی نکلی، کہ میں بالذات علم نہیں رکھتا، مگر اس سے بالغیر علم کی نفی نہیں نکلتی، تو ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان غیبی امور کو بہ تعلیمِ الٰہی جانتے ہوں، بالذات نہ جانتے ہوں، تو آپ کا عالم الغیب ہونا بھی ثابت ہو گیا اور آیت کے خلاف بھی نہ ہوا۔ اس لئے مستقبل کا یہ علم اس آیت کے خلاف نہیں۔

جواب یہ ہے کہ:

اولاً تو قرآن نے جب صراحتاً علم غیب کے عنوان ہی کو آپ کے لئے نہیں رکھا، اور اس عنوان ہی کی مستقلاً نفی کر دی تو اُسی عنوان کا آپ کے لئے ثابت کرنا قرآنی عنوان کا معارضہ ہے جو انتہائی درجے کی گستاخی اور شوخ چشمی ہے۔

دوسرے یہ کہ اس شبہ کو خود یہ آیت ہی رَد کر رہی ہے، کیوں کہ اس میں غیب سے لاعلمی کا ثمرہ یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ مجھے اذیت وکلفت کبھی نہ چھوتی۔لیکن سب جانتے ہیں کہ اذیت ومصائب نے آپ کو چھوا، تو نتیجہ ظاہر ہے کہ آپ ان مصائب سے لاعلم رہے ورنہ پیش بندی فرما لیتے۔اور ظاہر ہے کہ مصائب کا چھونا، مطلقاً لاعلمی سے ہوسکتا ہے، یہ نہیں کہ اگر آپ بالذات عالم ہوتے تب تو مصائب نہ چھو سکتے، مگر جب کہ بالعرض عالم تھے تو مصائب نہ رُک سکیں۔کیونکہ مصائب کا دفعیہ نہ ہوسکنا لاعلمی پر مبنی ہوتا ہے جس میں ذاتی اور عرضی کی کوئی قید نہیں، نہ کہ علم کی خاص نوعیت کی نفی پر۔

حاصل یہ نکلا کہ بالذات تو مجھے علم ہے ہی نہیں کہ میں عالم الغیب کہلاؤں، اور مصائب کی پیش بندی کرلوں۔تمام مصائب کے بارے میں یہ علم مجھے بالعرض بھی نہیں کہ تمام مصائب کا پہلے سے کوئی بند وبست سوچ لوں۔یعنی ہر ہر مصیبت کے بارے میں مجھے پہلے سے کوئی اطلاع نہیں ہوتی کہ میں پہلے سے پیش بندی کرلیا کروں۔

حاصل وہی علم کلّی اور علم ماکان ومایکون کی نفی نکلا۔کہ اس قسم کی روزمرہ کی جزئیات اور زمانے کے حوادث سب کے سب میرے علم میں نہیں، نہ حال کے نہ مستقبل کے، نہ ذاتی طور پر نہ عرضی طور پر، بجز اس کے کہ حق تعالیٰ جب مناسب جانیں اور جس حد تک مناسب جانیں، مجھے اطلاع فرمادیں۔

مگر ساتھ ہی ان کونی جزئیات کی لاعلمی سے کوئی ادنیٰ نقص بارگاہِ نبوت میں لازم نہیں آتا، کیوں کہ ان امور کا جاننا نبوت کی غرض وغایت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس قسم کی جزئیات کا علم وفات کے وقت دے دیا گیا تھا، جیسا کہ کہا جاتا ہے اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم ماکان ومایکون ثابت کر کے گویا اپنے نزدیک نبوت کی عظمت بیان کی جاتی ہے، تو پہلا سوال تو یہ ہے کہ اس دعوے کی دلیل کتاب وسنت سے

کیا ہے؟ اور جب نہیں تو دعویٰ خارج اور نا قابلِ سماعت ہے۔

دوسرے یہ کہ ما کان و ما یکون کے تمام امور جو عین وفات کے وقت دیئے گئے، اگر ان کا منصبِ نبوت سے کوئی تعلق تھا تو ایسے وقت میں ان کا دیا جانا جب کہ کارِ نبوت اور عملِ تبلیغ ختم ہو رہا ہے، عبث اور بے نتیجہ ہی نہیں بلکہ بعد از وقت ہو جانے کی وجہ سے خلافِ حکمت بھی ہے، جس سے اللہ و رسول بری ہیں۔ اس لئے نہ یہ عقیدہ ہی بن سکتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی نصِ قطعی موجود نہیں، بلکہ ہے تو اس کے مخالف ہے۔ جیسا کہ بکثرت ایسی نصوص پیش کی جا چکی ہیں، اور نہ یہ کوئی شرعی نظریہ ہی ہو سکتا ہے، جب کہ کسی نص سے وہ ماخوذ اور مستنبط بھی نہیں، اور نہ ائمہ اجتہاد ہی میں سے کوئی اِدھر گیا ہے، کہ اسے اجتہادی نظریہ مان لیا جائے، اور ساتھ ہی جن امور کی لاعلمی سے دنیا میں تکالیف پہنچ جانا ممکن تھا اور وہ پہنچ بھی گئیں ان کا عین وفات کے وقت دیا جانا جب کہ ان وارد شدہ او راثر انداختہ مصائب کا وقت بھی گذر چکا تھا، اور اب ان سے بچاؤ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تھا، لا حاصل اور بعد اَز وقت نہیں تھا تو اور کیا تھا؟ کیا اس قسم کے خلافِ عقل و نقل دعویٰ کرنے والے حق تعالیٰ کے حکیمانہ کاموں کو بھی مشتے از جنگ کا مصداق بنانا چاہتے ہیں..........

نعوذ باللہ من ذالک الھفوات۔

یہ لوگ چلتے ہیں نبوت کی تعظیم کے نام سے اور اتر آتے ہیں حق تعالیٰ کی توہین پر، جس سے نبوت کی توہین پہلے ہو جاتی ہے۔

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا۝

لیکن اس کے ساتھ جب ان روایات کو بھی سامنے رکھ لیا جائے جن میں صراحتاً بہت سے امور کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ نہ وفات سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں تھے اور نہ وفات کے بعد آپ کے علم میں آئے۔ نہ قیامت کے دن تک بھی آپ کے علم میں آئیں گے اور بعض قیامت کے میدانوں میں بھی علم میں نہ آسکے گا۔ تو پھر یہ دعویٰ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علم محیط وفات کے وقت دے دیا گیا تھا محض افتراء علی اللہ اور افتراء علی الرسول ہی ہوگا۔

مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

میں شفاعتِ کبریٰ کے وقت مقامِ محمود پر پہنچ کر اللہ کے اتنے محامد اور محاسن بیان کروں گا جو نہ کسی نے اب تک بیان کئے ہوں گے اور نہ آئندہ کوئی کرے گا، اور وہ اِس وقت بھی میرے علم میں نہیں، اسی وقت میرے قلب پر القاء کئے جائیں گے۔

جس سے واضح ہے کہ ان محامدِ الٰہیہ کا علم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وفات کے وقت بھی نہیں دیا گیا، کیا یہ مایکون میں داخل نہیں؟ جسکے علم کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنے سے نفی فرما رہے ہیں۔

یا مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

''حوضِ کوثر سے ملائکہ بعض لوگوں کو کوڑے مار مار کر ہٹائیں گے اور میں کہوں گا: اُصیحابی اُصیحابی ''یہ تو میرے لوگ ہیں، میرے ہیں۔''

تو جواباً ملائکہ کہیں گے:

انك لا تدری مااحدثوا بعدك۔ ''آپ کو پتہ نہیں ہے کہ انہوں نے آپکے بعد کیا کیا نئی بدعتیں ایجاد کی تھیں''۔

اس سے واضح ہے کہ ان مبتدعین کے کرتوت کا علم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وفات کے بعد نہ تھا جو یقیناً مایکون میں شامل ہے۔ اسی طرح مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شفاعت کی اجازت دی جائے گی، اور آپ اپنی دانست میں ان تک کو جہنم سے نکال لائیں گے جن کے دلوں میں ادنیٰ ادنیٰ مثقال ذرۃ کے برابر بھی ایمان ہوگا۔ اور یہ سمجھ کر مقامِ شفاعت سے واپس ہوں گے کہ اب ایمان والا جہنم میں کوئی باقی نہیں رہا، جس کی شفاعت کی جائے۔ تب حق تعالیٰ دو لپّیں (دو مٹھّیاں) بھر کر ان گنت انسانوں کو جہنم سے نکالیں گے، ان کے گلوں میں تختیاں ڈال دی جائیں گی جن پر ''عتقاء اللّٰہ'' لکھا ہوا ہوگا۔ یعنی ''اللہ کے آزاد کردہ لوگ''۔

اس سے واضح ہے کہ ان لوگوں کا ایمان اس درجہ خفی ہوگا کہ اللہ کے سواء اُسے کوئی بھی حتیٰ کہ سید الاولین والآخرین بھی نہ جان سکیں گے۔ اس سے نمایاں ہوگیا کہ بعض ایسے امور بھی ہیں کہ وقتِ وفات تو بجائے خود ہے عرصاتِ قیامت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں نہ جان سکیں گے۔ بلکہ اس مخلوق کے جہنم سے نکال لئے جانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوگا کہ ان میں بھی ایمان کی کوئی رمق موجود تھی۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ:

''لوگوں کی کمزوریاں میرے سامنے لا کر مت رکھو، میں چاہتا ہوں کہ تم سب سے ٹھنڈے سینہ سے رخصت ہوں''۔

جس پر صحابہ جیسے حقیقی عشاق نے عمل کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس مبارک اور صحابہ کی زبانِ مبارک ہر غیبت سے پاک رہی۔ تو کیا عین وفات کے وقت ایسی کمزوریوں کا علم ظرفِ نبوت میں ڈال دیا گیا ہوگا کہ معاذ اللہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عین رخصت کے وقت صحابہ رضی اللہ عنہم سے ٹھنڈے سینہ رخصت نہ ہوں، اور دلی تنگی یا غم والم اور ضیق لے کر جائیں؟ جس سے بچنے کا پوری عمر شریف میں اہتمام فرمایا۔

بلا شبہ یہ ایک فاسد تخیل ہے جو نادان دوست ہی باندھ سکتا ہے جسے نہ قرآن کی پرواہ ہو، نہ حدیث کی۔ نہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے مزاجِ پاک کی۔ ورنہ اس حدیث کا سیدھا مفہوم یہ ہے اور یہی ہو بھی سکتا ہے کہ اس قسم کے امورِ وفات کے وقت بھی سامنے نہیں لائے گئے۔ حتیٰ کہ حوضِ کوثر پر پہنچ کر بھی سامنے نہیں آئے۔ بعض امور کا علم ملائکہ کے فرمانے سے اور وہ بھی لوگوں کی ذاتیات کے بارے میں نہیں، بلکہ عقاید کے بارے میں، جو بدعات کی صورتوں سے لوگوں نے دین میں ایجاد کر لی تھیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اَعلم الخلائق تھے مگر محیط علم صرف اللہ تعالیٰ کا ہے

بہر حال عقل و نقل دونوں اِس پر کھلے بندوں اپنی پوری عدالت کے ساتھ شاہد ہیں کہ سید البشر کو اگر چہ ساری مخلوقات سے زیادہ علم تھا، مگر علم محیط نہ تھا، جو خاصۂ خداوندی ہے۔ نہ وفات سے قبل نہ وفات کے بعد، نہ برزخ میں نہ عرصاتِ قیامت میں۔ ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم تھا امورِ دین کے بارے میں، یعنی اصلاحِ بشر کے سلسلہ کا کوئی قانون اور کوئی اصول ایسا نہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا نہ کر دیا گیا ہو۔ کیوں کہ آپ خاتم النبیّین اور عالی رسول بنا کر بھیجے گئے تھے، دنیا کی ہر قوم

کے لئے آپ مصلح اور مربی تھے۔ اصولاً اقوامِ عالم کی جتنی ذہنیتیں ہوسکتی تھیں، اتنے ہی رنگ کے قوانینِ اصلاح بھی ہوسکتے تھے اور آپ جب کہ ان ساری رنگ برنگ ذہنیتوں اور صدالوان مزاجوں کی قوموں کے مصلح بنا کر بھیجے گئے تھے تو ان کے حسبِ حال الوانِ ہدایت کا بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جامع ہونا چاہئے تھا۔ اس لئے ہدایت وارشاد کے سلسلہ کا کوئی اصول، قانون اور کلی ضابطہ ایسا نہیں ہوسکتا جس کے آپ جامع نہ ہوں۔

پس علمِ محیط اگر مانا جائے گا تو انواعِ ہدایت وارشاد کا اور قوانینِ شریعت کا، نہ کہ انوارِ کائنات کے اقسامِ تجربیات، اصنافِ طبعیات وریاضیات اور عالم کے حوادث وجزئیات وغیرہ کا۔ کیوں کہ انبیاء کی بعثت محسوسات کے دکھلانے یا ان میں صنعت گری کا عمل جاری کرانے کے لئے نہیں ہوتی، کہ یہ سب معلومات طبعی اور تجرباتی ہیں، جو بتقاضائے وقت خود ہی طبائع میں ابھر آتی ہیں، اور طبائع کو ان کی طرف مائل کر دیتی ہیں، نبوت کے آنے یا اس کے تبلیغ کرنے پر موقوف نہیں۔

آج اور آج سے پہلے دنیا کی اقوام نے مادیات میں ترقی کر کے بڑے بڑے تمدن پیدا کئے اور آج کی مغربی اقوام نے تو تمدن کو مشینی بنا کر انتہائی عروج پر پہنچا دیا ہے۔ لیکن ان کی ایجادات کا استناد کونسی نبوت کی طرف ہے؟ اور کس نبی کے حکم سے انہوں نے برق و بخار کی یہ مشینیں تیار کی ہیں؟ اگر نبوت کا کوئی فیضان اب مادّہ پرستوں کے قلوب پر ہوتا تو ان کے تمدن کی صورت ہی کچھ اور ہوتی، اور وہ اس طرح دنیا کے حق میں کھلے مفسد اور نمایاں فاسد ثابت نہ ہوتے۔

حاصلِ کلام

بہر حال ان چند کلمات سے علم غیب کے معنی، اس کا شرعی حکم، اس کے موضوع کی پوری وضاحت اور اس پر کئے گئے خدشات وشبہات کا کافی اور شافی رَد کتاب وسنت سے واضح ہوگیا۔ اور نمایاں ہوگیا کہ علمِ غیب یعنی علمِ ذاتی اور علمِ کلّی یعنی علم ما کان ومایکون خاصۂ خداوندی ہے جس میں کوئی بھی غیر اللہ اس کا شریک نہیں ہوسکتا۔

حضرت سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم کا علم تمام عالمِ بشریت، عالمِ ملکیت اور عالمِ

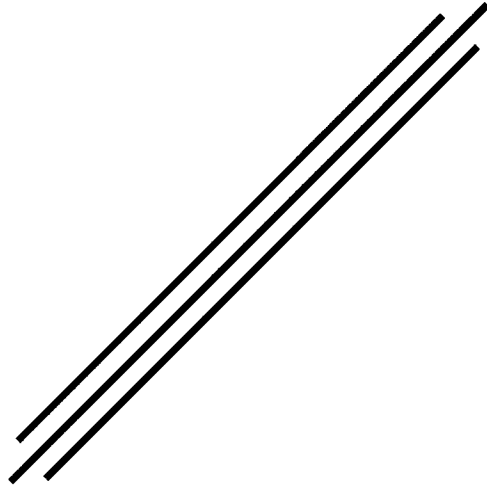
ارواح سے فائق اور بدرجہا بڑھ چڑھ کر ہے، مگر علمِ الٰہی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کو کیا نسبت! یہی نصوصِ شرعیہ کا مقتضاء اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعویٰ ہے۔ پس ہر مداحِ نبی اور ہر عاشقِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اس علمی توحید کا اقرار اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے۔

اسلئے مسئلۂ علم غیب کے بارے میں اس قسم کے مبالغہ آمیز دعووں کو بنامِ عشقِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اتنا سہل اور غیر اہم نہ سمجھ لینا چاہئے جیسا کہ سمجھا جارہا ہے، بلکہ اس مسئلہ کا تعلق چونکہ عقیدہ سے ہے، اسلئے کلیۃً رائے، ذوق، جذبات اور طبعی تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر صرف کتاب وسنت کی تصریحات اور ائمہ اہل سنت والجماعت کی تشریحات میں محدود رہنا چاہئے۔ واللہ الموفّق۔

محمد طیب غفرلہٗ
مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

مسئلہ اجتہاد وتقلید کی عقلی، فقہی اور تشریعی حیثیت
اجتہاد کی انواع، اجتہاد اور تقلید کی صحیح حدود کی تعیین اور عدمِ تقلید کے
نقصانات کی وضاحت پر ایک مکمل اور تفصیلی تحریر

• •

وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًاط

اجتہاد اور تقلید

مسئلہ اجتہاد و تقلید کی عقلی، فقہی اور تشریعی حیثیت
اجتہاد کی انواع، اجتہاد اور تقلید کی صحیح حدود کیا ہیں اور عدمِ تقلید
کے نقصانات کیا ہیں؟ اپنے موضوع پر مفصل اور مکمل کتاب

افاضات

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ نئی دہلی 110002

ایک وضاحت

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ‘ نے ’’جمعیۃ الاحناف‘‘ مئو ائمہ الہ آباد کے اجلاسِ عام منعقدہ ۱۵-تا-۱۷ شوال ۱۳۶۲ھ کی صدارت کرتے ہوئے جو خطبہ پیش فرمایا، جو بعد میں ’’خطبہ صدارت جمعیۃ الاحناف‘‘ کے نام سے شائع ہوا۔ اسی خطبہ صدارت پر نظر ثانی فرما کر بعد میں اسے ’’اجتہاد اور تقلید‘‘ کا نام دیا گیا، اور اسی مؤخر الذکر نام سے یہ بشکل رسالہ متعدد اشاعتی اداروں سے اشاعت پذیر ہو کر مقبولِ عام ہوا۔

یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ بہت سے حضرات، اور یہاں تک کہ ’’عالمی سیمینار حکیم الاسلامؒ‘‘ کی جانب سے دعوت نامہ میں جو حضرت حکیم الاسلام کی تالیفات وتصنیفات کی فہرست جاری کی گئی، اس میں اس تحریر کو دونوں ناموں سے الگ الگ شامل کیا گیا ہے، جس سے ایک طالب کو اس محرومی کا احساس ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس حضرت حکیم الاسلام کی کتاب ’’اجتہاد اور تقلید‘‘ تو ہے مگر ’’خطبہ صدارت جمعیۃ الاحناف‘‘ کی زیارت سے وہ مستفید نہیں ہو سکا۔ لہٰذا اس کو اپنی یادداشت میں اب اس بات کو محفوظ کر لینے میں آسانی ہوگی۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی

اجتہاد اور تقلید

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیمo

الحمد للّٰہ الذی ھدانا لمعرفۃ سبل الاجتھاد وتقلیدہ وارشدنا الیٰ طریق اتباع الا ئمۃ وتائیدہ. فنورقلو بنابشموع اعلام السنن وجنّبھا بھا عن فتن الضلالۃ والغوایۃ ماظھرمنھا ومابطن. واختارلنا بحسن توفیقہ سنۃ الا تباع ویسرلنا التجنّب عن ورطۃ البدَع والاختراع والصلوۃ والسلام علیٰ من حبّب الینا اقتداء المتّبعین بعد اتباعہ ورضی لنا الاھتداء بھدی الراسخین بعد الوقوف علیہ واطلاعہ فنشھد ان لا الہ الا اللّٰہ وحدہ لاشریك لہ ونشھد ان سید نا ومولانا محمدا عبدہ ورسولہ شھادۃ تنجینا عن الفسوق بعد الایمان وتکون عدۃ للتقلید بطرق اھل الفقہ والعرفان.

مقصدِ تحریر

اس مختصر تحریر سے میری غرض حنفیت یا فقہ حنفی کی دعوت وتبلیغ یا دعا یہ واشاعت نہیں، یا اس کے منکروں یا غیر حنفی مسالک پر کوئی ردّ وانکار نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فقہی مسالک کچھ شرائع مستقلّہ نہیں ہیں کہ ان کی دعوت وتبلیغ کا سلسلہ چھیڑ کر ایک سے دوسرے مسلک پر ردّ وطعن یا ایک دوسرے کا ابطال کیا جائے۔ یہ اجتہادی مسالک محض عملی راستے ہیں جو چلنے کیلئے صاف کئے گئے ہیں نہ کہ جنگ کے میدان ہیں جو لڑنے کیلئے بنائے گئے ہیں، اور نہ موجودہ نازک زمانہ جب کہ مسلمانوں میں ہزاروں اختلافی امور موجود ہیں اس کے لئے موزوں ہی ہوسکتا ہے کہ ایک اور نزاع کو ہوا دی جائے۔

اس مختصر نوشتہ سے غرض اصولی طور پر اجتہاد وتقلید کے بارہ میں نقل صحیح اور عقل سلیم کی روشنی پیش کرتے ہوئے صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی معتبر اور مستند یعنی شرعی اجتہاد کی تقلید کوئی بدعتِ سیئہ نہیں ہے کہ اسے قابل ملامت اور اس کے مرتکب کو مستوجبِ نکیر تصور کیا جائے، بلکہ وہ ایک ایسا مسلوک

راستہ ہے جو سلف سے لے کر آج کے خلف تک اجتماعی طور پر دینی رہگذر بنا رہا ہے اور امت نے اس کے سوا اپنے دین کے تحفظ کی کوئی اور صورت نہیں سمجھی۔ یہ غرض نہیں کہ تقلیدی مسلک سے انکار رکھنے والے کیسے ہیں اور کس حکم کے مستحق ہیں۔ میں اس سلسلہ میں ابتداءً چند تمہیدی جملے اور بعد میں اصل مقصد کی چند باتیں عرض کروں گا۔ جس کے خطا وصواب کا فیصلہ علماء کے ہاتھ ہے۔ **فان يك صوابًا فمن الله وان يك خطأ فمن نفسي والمرجو المسامحة والاصلاح وبالله التوفيق۔**

اللہ کا کام اور اس کا کلام

اس عالم کی زندگی اور آبادی ورونق صرف دو چیزوں سے ہے۔ بلکہ عالم میں آباد ہی صرف دو چیزیں ہیں۔ ایک اللہ کا کام اور ایک اس کا کلام۔ خدا کے کاموں سے کائناتِ عالم کا یہ حسی نظام بنا ہے جس عالم خلق کہتے ہیں، اور اس کے کلاموں سے اقوامِ عالم کا یہ شرعی نظام استوار ہوا ہے جسے عالم امر کہتے ہیں۔ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ۝

پس عالم خلق ہو یا عالم امر دونوں میں اسی کی ذات وصفات اور کمالاتِ علم وعمل کی جلوہ گری ہے اور تکوین وتشریع کے ان گوناگوں مظاہر میں اسی باطنِ مطلق کے محاسنِ اقوال وافعال ظہور کر رہے ہیں۔

ہر چہ دیدم درجہاں غیر تو نیست   یا توئی یا خوئے تو یا بوئے تو

تکوین وتشریع کا مبدأ ومعاد واحد ہے

یہی وجہ ہے کہ تکوینی نظام بھی اسی سے چل کر اسی پر ختم ہوتا ہے اور تشریعی انتظام بھی اسی سے شروع ہو کر اسی پر منتہی ہو جاتا ہے۔ یعنی تکوین وتشریع اور عالمِ خلق وامر کا مبدأ اور معاد وہی اور صرف وہی ہے۔ عالمِ خلق کے بارے میں اپنے مبدأ ہونے کو اپنے کلام پاک میں اس طرح ارشاد فرمایا:

وَهُوَ الَّذِیْ يَبْدَؤُ الْخَلْقَ.

ترجمہ: وہی ہے جو آغاز فرماتا ہے خلقت کا۔

پھر اسی آیت سے ملحق اپنے معادِ خلق ہونے کی یوں تصریح فرمائی کہ:

ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: پھر وہی ہے جو خلقت کو (اپنی طرف) لوٹا لیتا ہے اور وہ اس پر بالکل سہل ہے۔

جس سے واضح ہے کہ کائنات کی ابتدا وانتہا صرف اسی سے ہے کوئی غیر اس میں دخیل نہیں۔ اسی طرح عالمِ امر کے بارہ میں اپنا مبدأ ہونا تو یوں ظاہر فرمایا:

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ، يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ.

ترجمہ: اللہ ہی ہے جس نے سات آسمانوں اور انہیں کی مانند زمینوں کو بنایا۔ اترتا رہتا ہے امر اُن کے درمیان۔

اور دوسری آیت میں اپنے مرجع الامور اور معادِ امر ہونے کو یوں تعبیر فرمایا کہ:

وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ ○

ترجمہ: اور اللہ ہی کی طرف تمام امور لوٹ جاویں گے۔

جس سے نمایاں ہے کہ اوامر اور شرائع کا نازل کرنا اور آخر کار اپنی طرف اٹھا لینا صرف اسی کا کام ہے۔ اس میں کوئی مخلوق یا کوئی بشر شریک نہیں۔ پس نہ تخلیق وتکوین میں اس کا کوئی ساجھی اور شریک ہے اور نہ تشریع وتعمیر میں کوئی اس کا سہیم وندیم۔ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ.

تکوین وتشریع کے اصول بھی ایک ہیں

یہاں سے خود بخود سمجھ میں آ جاتا ہے کہ تکوین اور تشریع کو بروئے کار لانے والے ایک ہی اصولِ فطرت ہو سکتے ہیں جو فَاطِرُ السموات والارض کی فطرت سے ناشی ہے کہ وہی ان دونوں کا مبدأ اور منتہا ہے، انہی اصول کو جب تخلیق میں استعمال کیا گیا تو عالمِ مخلوقات مکمل ہو کر سامنے آ گیا اور انہیں کو جب تشریع میں بکار لایا گیا تو عالمِ مشروعات تیار ہو کر پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔

چنانچہ حق تعالیٰ کی صفت تأنی وتدریج یا صفتِ ربوبیت کا اصول جس کے معنی آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ کسی شئے کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانے کے ہیں، جب تکوین کے ساتھ ہم کنار ہوا تو بتدریج مخلوقات کا نظام مکمل ہو کر اس ہیئتِ کذائی پر آ گیا جو آج زمین وآسمان، شجر وحجر، حیوان وانسان اور پوری منظّم کائنات کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ اور وہی تدریج کا اصول جب تشریع سے ہم

آغوش ہوا تو بتدریج ہی شرائع کا نظام بھی کامل وتام بن کر اس ہیئتِ کذائی پر آ گیا جو اسلام کی صورت میں ہمارے آ گے ہے۔

مخلوقاتی نظام کی اس تدریجی ساخت اور تمہیلی مدت کی طرف قرآن نے ان لفظوں میں رہنمائی فرمائی کہ:

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِىْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ.

ترجمہ: بلاشبہ تمہارا پروردگار اللہ ہی ہے جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں۔ پھر چھا گیا عرش پر کہ امر کی تدبیر فرمائے۔

اس کی تفصیلات دوسری آیات اور احادیث میں موجود ہیں کہ کتنے دن اور کونسے دن میں کیا چیز بنی اور اس نے اپنی تکمیل میں کتنی مدت لی۔ آیت سے بالاجمال یہ واضح ہے کہ مجموعۂ کائنات چھ دن میں تیار ہوا، اس کے ساتھ جب یہ آیت بھی ملالی جائے کہ:

وَاِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ ○

ترجمہ: اور ایک دن آپ کے پروردگار کا مثل ہزار برس کی مدت کے ہے جو تم شمار کرتے ہو۔

تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کائناتِ خلق کی تکمیل رفتہ رفتہ چھ ہزار برس میں ہوئی ادھر شرعیاتی نظام کی تدریجی ترقی وتکمیل کی طرف بھی قرآن نے اشارہ فرماتے ہوئے تعلیماتِ الٰہیہ کا اولین مورد اور خلافتِ ربانی کا پہلا مرکز حضرت آدم علیہ السلام کو بتلایا۔ ان کی علمی خلافت کے بارے میں جو عالم امر کی ابتداء ہے قرآن عزیز کا ارشاد ہے کہ:

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا.

ترجمہ: اور آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے نام سکھائے۔

اور خلافتِ نبوت کے بارہ میں جو عالمِ امر کی آخری کڑی ہے حدیثِ ابوذر غفاریؓ میں جسے امام احمدؒ نے روایت کیا ہے آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء اور نبی مکلّم فرمایا گیا جن پر آسمانی صحیفے نازل ہوئے۔ (مشکوٰۃ باب بدء الخلق)

غرض قصرِ نبوت کی تعمیر آدمؑ سے شروع ہوئی اور وہ نبوت اور علم نبوت کے پہلے مرکز تھے جن سے

عالمِ امر کا آغاز ہوا۔ پھر اس قصرِ نبوت کی آخری خشت جس سے یہ قصر مکمل ہوا، حدیثِ ابی ہریرہ میں جسے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا گیا کہ:

ختم بی النبیان وختم بی الرسل (وفی روایته) فانا البنة وانا خاتم النبیین. (مشکوۃ باب فضائل سید المرسلین)

ترجمہ: مجھ سے قصرِ نبوت مکمل کر دیا گیا کہ اور رسول ختم کر دیئے گئے (اور ایک روایت میں ہے) پس میں وہ خشت ہوں جس سے یہ قصر مکمل ہوا اور میں خاتم النبیین ہوں۔

پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس علم نبوت اور ختم نبوت کے آخری مرکز تھے جن پر عالمِ امر کا اختتام کر کے اس کی تکمیل کر دی گئی۔ چنانچہ قرآن کریم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری اور وداعی حج کے دن دین کی اس تدریجی تکمیل کے آخری نتیجہ کا اعلان ان الفاظ میں کر دیا:

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا.

ترجمہ: آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی۔ اور میں تم سے دین کے بارے میں اسلام سے راضی ہو گیا۔

اگر مؤرخین کا یہ قول اختیار کیا جائے کہ آدم علیہ السلام سے چھ ہزار سال بعد دورۂ محمدی شروع ہوتا ہے۔ اور آپ ساتویں الف کے آغاز میں مولود اور مبعوث ہوئے ہیں (جس پر بعض آثارِ صحابہ اور احادیث بھی شاہد ہیں جن کو ابن جریر نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے) تو واضح ہو گا کہ تکوینیات کی طرح تشریعیات کی تکمیل بھی چھ ہی ہزار سال میں ہوئی ہے۔ اور جس طرح تکوین و تشریع میں تدریج و تأنی کا اصول مشترک تھا، اسی طرح اس کی مدت بھی مشترک اور یکساں ثابت رہی۔

خلاصہ یہ ہے کہ خدا کے چھ چھ دن یا دنیا کے چھ چھ ہزار سال کی مدت میں مخلوقات اور مشروعات کا نظام مکمل ہو کر اس درجہ پر پہنچا دیا گیا کہ اب نہ اس میں کمی کی گنجائش رہی نہ زیادتی کی۔ نہ ترمیم کی نہ تنسیخ کی، کہ لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ. یعنی جس طرح کائناتِ عالم کے کلی مادے آب و خاک و باد و آتش، پھر مادوں کے کلی موالید جمادات، نباتات، حیوانات۔ پھر ان کے علویات اور سفلیات۔ پھر موالید علوی و سفلی کی جامع انواع و اجناس انسان، شیر، بکری، شجر، حجر اور بحر و بر، جن

وملک سیارات وثوابت ارض وسماء وغیرہ کی یہ مجموعی ہیئت جسے عالم کہتے ہیں، اب کوئی کمی بیشی قبول نہیں کر سکتے، اسی طرح دین کے اصول وکلیاتِ اساسی، قواعد وضوابط اور تمام منصوص عقائد واحکام کی اس مجموعی ہیئتِ کذائی میں جسے اسلام کہتے ہیں کوئی کمی بیشی اور ترمیم وتنسیخ ممکن نہیں کہ: وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًاo

ایجاد اور اجتہاد

مگر ہاں جس طرح تکوین کے ان منظّم اور مرتب مادّوں اور علوی وسفلی ذخیروں سے بواسطہ فکر وتدبر نئے نئے عجائبات کا انکشاف کیا جا سکتا ہے اور ان کی چھپی ہوئی طاقتوں کا سراغ لگا کر تمدن کے نئے نئے کارنامے دنیا کو دکھائے جا سکتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں کہ لا تنقضی غرائبه اسی طرح تشریح کے منظّم احکام ومسائل اور قواعد وکلیات کے مخفی علوم واسرار کا پتہ لگا کر ان سے تدیّن کے نئے نئے فروعی مسائل، لطائف وظرائف اور حقائق ومعارف پیدا کئے جا سکتے ہیں کہ قرآن کی شان بھی لا تنقضی عجائبه وارد ہوئی ہے۔ اس تکوینی انکشاف کا نام ایجاد ہے، اور تشریعی استخراج کا نام اجتہاد ہے۔ نہ ایجاد کی کوئی حد ہے نہ اجتہاد کی۔ یہ الگ بات ہے کہ جیسے ایجادات ہر زمانہ کی ذہنیت اور ضرورت کے مطابق ہوتی ہیں اور فطرۃً موجدوں کی طبیعتیں ان ہی ایجادوں کی طرف چلتی ہیں جن کی زمانہ کو ضرورت ہوتی ہے اور جب وہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو طبائع کی یہ دوڑ بھی ختم ہو جاتی ہے، آگے صرف ان ایجادات سے فائدہ اٹھانا رہ جاتا ہے۔

ایسے ہی اجتہادات کا رنگ بھی ہر دور کی علمی ذہنیت اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے۔ مجتہدوں کے قلوب فطرۃً چلتے ہی اس استخراج کی طرف ہیں جس کی اس قرن کو ضرورت ہوتی ہے۔ پس تکمیل ضرورت کے بعد اجتہاد کا وہ دور نہیں لوٹتا جو آ چکتا ہے۔ اب صرف اس سے نفع اٹھانے کا موقع باقی رہ جاتا ہے۔

اجتہاد کی انواع

مثلاً اگر عینِ دین میں اجتہاد کر کے استخراجِ علل وکلیات اور تدوین اصول کی ضروت ہوگی تو

مجتہد دماغ قدرۃً ادھر ہی چلیں گے۔ اور اگر ان کلیات میں سے اجتہاد کے ذریعہ استخراجِ مسائل اور تدوین قانون کی ضرورت ہوگی تو مجتہد دماغ اُدھر ہی متوجہ ہوں گے۔ اور پھر اگر ان مستخرج مسائل کو واقعات پر منطبق کر کے ترجیح وانتخابِ فتاویٰ کی ضرورت پڑے گی تو اجتہادات ادھر ہی بڑھیں گے مگر یہ ضرور ہے کہ جو درجہ بھی اجتہاد کے ذریعہ پردۂ ظہور پر آجائے گا اور اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی پھر طبعی طور اس کے اعادہ کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ اس لئے قدرۃً بعد کے مجتہد دماغ اس طرف چل ہی نہ سکیں گے ان کے لئے ان حاصل شدہ اجتہادات میں اجتہاد کرنے کی طرف کوئی کشش ہی نہ ہوگی کہ تحصیل حاصل سے فطرت ہمیشہ گریز کرتی رہی ہے۔ کیونکہ حاصل شدہ شئے سے صرف انتفاع کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے نہ کہ اسے حاصل کرنے کی۔

مجتہد کا کام حقیقت رسی ہے

اس سے آپ اس نتیجہ پر ضرور پہنچ گئے ہوں گے کہ موجد اور مجتہد کا کام محض سطحی امور کا دیکھ لینا نہیں بلکہ ان گہرائیوں میں گھس کر ان کی بنیادوں کا پتہ لگانا ہے۔ موجد کائنات کی اشیاء کی صورتوں سے گذر کر ان کی مخفی خاصیتوں کا پتہ چلائے گا۔ تاکہ اس کی باطنی کلیہ اور اندرونی وسعت سے اپنا علم وسیع کر کے کوئی ایجادی قدم اٹھا سکے۔ اور مجتہد مسائلِ شرعیہ اور نصوص کے ظواہر سے گذر کر ان کے باطن میں گھسے گا تاکہ عللِ کلیہ اور اسرارِ جامعہ کا سراغ لگا کر ان جزوی مسائل کو ہمہ گیر بنا سکے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جزئیات سے کلیات تک پہنچنا اور کلیات سے پھر نئے نئے جزئیات نکالنا ان دونوں طبقوں کا کام ہوگا نہ کہ سامنے آئی ہوئی جزئیات کا یاد کر لینا کہ یہ درحقیقت حفظ ہوگا، علم نہ ہوگا۔ یا علم ادنیٰ ہوگا علم اعلیٰ نہ ہوگا۔

مثلاً تکوین کے سلسلہ میں دنیا کے بے شمار جزئیات وافراد زید، بکر، شجر، حجر اور بحر و بر کا دیکھ لینا یا سن کر معلوم کر لینا کوئی قابل ذکر علم نہیں ہے کہ یہ ہر عامی سے عامی انسان کو میسر آسکتا ہے۔ بلکہ یہ علم ہی نہیں حس ہے، خواہ آنکھ سے محسوس کرے یا کان سے۔ ہاں یہ جان لینا کہ زید کن کلیات کے ماتحت زید ہے، اس کی حقیقت کی تشکیل کن کن کلیات سے ہو رہی ہے، پھر زید جزئی کا اس کی ماہیاتی کلیات سے کیا رابطہ ہے، حقیقتاً علم ہے۔ جو حس کے مقام سے بالاتر ہے۔

آپ خود ہی غور کیجئے کہ زید اور زید کی طرح عالم کی تمام جزئیات منتشر اور بے جوڑ نہیں بلکہ ہر جزئیت میں بیسیوں کلیات سرائیت کئے ہوئے ہیں، کیونکہ یہ سب جزئیات اور افراد سمٹ کر کسی نہ کسی جنس کے نیچے ہیں، پھر اجناس جمع ہو کر کسی جنسِ عالی اور جنس الاجناس کے تحت میں آ جاتی ہیں اور کائنات کی اس فطری ترتیب و تنظیم کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ عالم کی تمام جزئی کثرتیں سمٹ کر کلیات کی طرف اور کلی وحدتیں پھیل کر جزئیات کی طرف دوڑ رہی ہیں۔

پس یہ زید جزئی بظاہر تو ایک جزوی شخص ہے لیکن بہ نگاہِ غائر وہ ایک مستقل جہان ہے جس میں ترتیب وار یہ سینکڑوں کلیات اور عمومات سمائی ہوئی ہیں۔ اور اس کی زیدیت کی تشکیل و تکمیل کر رہی ہیں۔ اس جزئی زید کے اوپر انسان کلی ہے جس میں زید کی طرح لاکھوں افراد انسان چنے ہوئے پڑے ہیں۔ پھر انسان کلی کی حقیقت میں یا اس کے اوپر حیوان ہے جس میں انسان کی طرح اور لاکھوں حیوانی انواع بھری ہوئی ہیں، پھر حیوان کلی کی اصل نامی ہے جس میں حیوان کی طرح لاکھوں نمودار نباتی انواع کھپی ہوئی ہیں۔ پھر نامی کی اصل جسم سے ہے جس میں نامی کے ساتھ لاکھوں غیر نامی اور بے نمو جمادات شریک ہو گئے ہیں۔ پھر اس جسم مطلق سے اوپر جوہر ہے جس میں اجسام کے ساتھ ان گنت غیر جسمانی مجردات بھی آ جاتے ہیں، پھر جوہر سے اوپر وجود ہے جو کلی الکلیات اور جنس الاجناس ہے جس کے نیچے جوہر کے ساتھ لاکھوں اعراض بھی آ جاتے ہیں۔

پس ساری کائنات کے یہ مختلف الماہیات اور شاخ درشاخ اجزاء ان درمیانی کلیات سے گذرتے ہوئے وجود میں جمع ہو جاتے ہیں جو ان سب کی اصلِ اصول ہے اور اس طرح ایک زید کے بنانے میں کس قدر کلیات نے اپنا کام کیا، اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ وجود نے جوہر کا لباس پہنا، جوہر نے جسم کی قبا اوڑھی جسم نے نمو کی ردا پہنی، نامی نے حیوانیت میں قدم رکھا، حیوان نے انسانیت میں ظہور کیا اور انسان نے ان سارے تشخصات کے ساتھ زید کو دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔

پس زید مجموعۂ اصول وکلیات نکلا جس کی جزئیت میں کتنی کلیتیں سمائی ہوئی ہیں۔ بلکہ اس کے ذریعے سے خود متمثّل ہو کر نمایاں ہو رہی ہیں۔

پس ایک عامی تو صرف زید کو دیکھ لے گا لیکن ایک مفکر زید کے دیکھ لینے ہی پر قناعت نہیں

کرے گا، اس کی گہری نظر ان مخفی کلیات واسرار تک پہنچ کر رہے گی جن سے زید کا قوام بنا۔ اور وہ بایں ہیئتِ کذائی نگاہوں کے سامنے آنے کے قابل ہوا۔ اس لئے اس عامی کو جس میں صرف پیشانی کی آنکھ تھی مُبْصِرْ کہیں گے۔ لیکن اس باطن بیں دانا کو جس کی مخفی آنکھ نے زید کے ان تمام مخفیات کو بھی دیکھ لیا مُبْصِرْ ہی نہیں مُبَصِّرْ بھی کہیں گے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ زید کے جثہ کا دیکھ لینا علم نہیں بلکہ زید کی کلی حقیقت کو پالینا اور پھر اس جزئی زید کا اس کی کلیات سے ارتباط معلوم کر لینا علم ہے، جو ہر کسی کس و ناکس کا کام نہیں۔

شریعت حد درجہ مرتب اور منظّم ہے

بالکل یہی صورت شرعیات کی بھی ہے کہ تشریع کے یہ لاکھوں مسائل اور شریعت کی یہ ہیئتِ کذائی مخفی سطحی اور نمائشی نہیں بلکہ پوری شریعت اپنے ظاہری مسائل اور باطنی دلائل نیز اپنے تمام فروع اور اصول کے لحاظ سے اس درجہ مرتب اور منظّم ہے کہ وہ مثل ایک سیدھی زنجیر کے ہے جس میں یہ سارے اصول اور فروع اور جزئیات وکلیات درجہ بدرجہ ترتیب وار پرو دیئے ہوئے ہیں۔ شریعت کا کوئی جزئیہ نہیں جو کسی نہ کسی کلیہ کے ماتحت نہ ہو، ہر ہر فرع کسی نہ کسی اصول کے ماتحت ہے پھر ہر ہر اصول کسی نہ کسی اصل اصول سے مربوط ہے اور بالآخر سارے اصول وکلیات سمٹ کر کسی ایک اصل اصیل سے جڑے ہوئے ہیں جس سے پوری شریعت ایک محیر العقول نظام کے ماتحت اور ایک ایسے شجرۂ واحدہ کی صورت دکھائی دیتی ہے جسکی تمام شاخیں اور شاخ در شاخ ٹہنیاں مع اپنے ثمرات کے ایک اصل واحد سے ناشی ہو رہی ہیں، اور ہر آن اپنے مستفیدوں کو اپنے پھلوں سے بہرہ مند کر رہی ہیں۔

مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ ○ تُؤْتِيْٓ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ م بِاِذْنِ رَبِّهَا.

مثال کلمہ طیبہ کی اس پاک درخت کی مانند ہے جس کی جڑ تو تہہ میں گھسی ہوئی ہو اور شاخیں آسمان سے باتیں کر رہی ہوں، پھل دے رہا ہو ہر آن اپنے پروردگار کی جانب سے۔

پس آیات واحادیث میں جس قدر بھی جزئی احکام مذکور ہوئے ہیں جو زید، عمرو، بکر کی طرح

پھیلے ہوئے ہیں ان کی تشکیل وہ اصول وکلیات اور علل واسرار کرتے ہیں جو ان جزئیات میں مستور ہوتے ہیں کہ ہر جزئی میں ایک علم کلی ہوتا ہے اور ہر علم کلی میں حکمت ومصلحتِ کلیہ پوشیدہ ہوتی ہے، پھر ہر مصلحت کا تعلق کسی نہ کسی شانِ کمال سے ہوتا ہے پھر ہر شانِ کمال کسی نہ کسی صفتِ الٰہی سے مربوط ہوتی ہے جس سے نفسِ انسانی کی صفاتِ نقص اس جزئیہ شریعت کی تعمیل کے ذریعہ کمال کا اثر قبول کرتی ہیں اور پھر یہ صفات کمالِ بابرکت کے وجود سے مربوط ہیں کہ کمالات کا منبع ہی وجود ہے جیسے شرور کا منبع عدم ہے۔

صرف حرفش راست اندر معنیٰ　　در معنیٰ　　معنیٰ

اسی طرح ساری شریعت بالآخران درمیانی اصول وکلیات اور شئون وصفات سے گذرتی ہوئی وجود باوجود سے جا کر جڑ جاتی ہے یعنی شریعت کے تمام اوامر ونواہی جو بمنزلہ افراد ہیں اپنی اپنی علل کے نیچے ہیں جو بمنزلہ انواع کے ہیں، پھر یہ تمام انواع سمٹ کر دو جنسوں کے نیچے آ جاتی ہیں، معروف اور منکر۔ پس سارے مامورات کا سرچشمہ معروف ہے اور سارے منہیات کا سرمنشاء منکر ہے۔ اسی کو قرآن عزیز نے یوں واضح کیا ہے کہ:

اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِیْلِ یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ یَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ.

وہ جو پیروی کرتے ہیں رسول کی جو نبی امی ہیں، پاتے ہیں لکھا ہوا اپنے پاس تورات وانجیل میں، جو انہیں معروف کا امر کرتا ہے اور منکر سے روکتا ہے۔

پس اصل میں مامور بہ معروف اور منہی عنہ منکر ہے۔ اب جس چیز میں معروفیت ہوگی وہ مامور بہ بن جائے گا، اور جس میں منکریت ہوگی وہ منہی عنہ ہو جائے گا۔ اس لئے بالذات مامور ذہنی معروف ومنکر ہے کہ وہی حسن بالذات اور قبیح بالذات ہوتے ہیں اور بالعرض وہ چیزیں مامورِ ذہنی بنتی ہیں جن میں وصف معروفیت اور وصف منکریت موجود ہو، کہ ان کا حسن وقبح ذاتی نہیں ہوتا لغیرہ ہوتا ہے۔ پس یہ معروف ومنکر کی دونوں جنسیں اللہ کی صفتِ عدل کے نیچے آئی ہوئی ہیں۔ عدلِ الٰہی کا تقاضا ہے کہ معروفات برسرکار آئیں اور منکرات زیرِ ترک رہیں۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ.

اللہ تعالیٰ امر فرماتا ہے عدل اور احسان کا، اور رشتہ داروں کو دینے کا، اور روکتا ہے فحش اور منکر سے۔

پس دین کے حق میں یہ صفتِ عدل بمنزلہ جنس عالی کے ہے اور ظاہر ہے کہ عدل حصہ ہے اس کے وجود کا، یعنی وجودی کمال ہے اس لئے گویا سارے اوامر اور نواہی بالآخر وجودِ الٰہی سے مربوط ہو گئے اور اس طرح پوری شریعت ذاتِ بابرکات سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ اس کو واضح طور پر سامنے لانے کے لئے ذیل کی مثالوں پر غور کیجئے۔

تنظیمِ شریعت کی چند مثالیں

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا.

زنا کے قریب بھی مت پھٹکو۔

اور ساتھ ہی اس کی علت نقل فرمائی کہ:

اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً.

کیونکہ زنا فحش ہے۔

پس بظاہر تو لَا تَقْرَبُوْا کا حکم زنا پر لگ رہا ہے مگر حقیقتاً فحش پر لگا ہوا ہے کہ فحش ہی کی وجہ سے زنا حرام ہوا ہے۔ اگر اس میں فحش کی شان نہ ہوتی تو وہ ہرگز حرام نہ ہوتا۔ چنانچہ دوسری جگہ کتابِ مبین میں اس کی تصریح بھی ہے کہ:

وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ.

اور اللہ روکتا ہے فحش سے اور منکر سے۔

پس حکم کی شکل یوں ہو گئی کہ:

الزنا فحش والفحش حرام فالزنا حرام.

زنا فحش ہے اور فحش حرام ہے، لہٰذا زنا حرام ہے۔

پس اصل میں فحش کی جنس حرام نکلی اس کی وجہ سے زنا کا جزئیہ حرام بن گیا۔ اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ

فحش کی علتِ کلیہ جن جن افعال میں پائی جاتی رہے گی وہ حرام ہوتے جائیں گے لیکن اس کا پتہ لگانا کہ آیا فلاں جزئیہ میں فحش کی شان پائی جاتی ہے یا نہیں؟ ہر ایک کا کام نہیں۔ یہاں سے مجتہد کے کام کا دائرہ شروع ہوتا ہے کہ فحش کی شان کسی فعل میں ثابت کر کے اس پر حرمت کا حکم لگا دے۔ یہ ایسے ہی مجتہد دماغوں کا کام ہے جنہیں تشریع سے فطرتاً اور ذوقاً وہبی مناسبت ہو، اور اللہ نے وہ ملکہ ان میں قدرتاً ودیعت فرمایا ہو۔

پھر فحش کے حرام ہونے کی ایک علت ہے جس کی وجہ سے فحش میں حرمت آئی اور وہ اللہ کی صفتِ حیا ہے: **ان اللّٰه حیّ ستیر.**

صفت حیا کا فطری تقاضا ہے کہ اس کے بندوں میں فحش نمایاں نہ ہو۔ پس حکم جزئی یعنی حرمتِ زنا حرمتِ فحش سے ناشی ہے اور حرمتِ فحش اللہ کی صفتِ حیا سے نکلی ہے۔ اس لئے زنا کے ساتھ ساتھ اور بھی تمام فواحش کی حرمت کی علتِ کلی خدا کی ایک صفتِ کمال نکلی جو اس کے وجودِ لامحدود کا ایک حصہ ہے۔ پس جس شخص کی حیا درجۂ حال کو پہنچ چکی ہو اور وہ ظاہراً و باطناً **فیما بینہ و بین اللّٰہ** اور **فیما بینہ و بین الخلق** حیاءِ کامل کے لئے مضطر ہو چکا ہے، ادھر قلب میں ذوقِ اجتہاد رکھتا ہو اور دماغ میں کمالِ عقل تو بلاشبہ وہی اس حیا اور اس کے تقاضے سے حرمتِ فحش اور اس کے تقاضے سے حرمتِ زنا اور پھر حرمتِ زنا کے تقاضے سے عموماً حرمتِ دواعیٔ زنا کو جو ہر زمانہ میں مختلف رنگوں سے نمایاں ہوتے ہیں، پہچان کر حرمت کا حکم لگا سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کے اس اجتہاد سے تشریع کا یہ دائرہ کس قدر وسیع ہو جائے گا اور ایک حکم زنا سے کس قدر احکام پیدا ہو جائیں گے جو مجتہد کی دیانت و امانت اور تفقّہ و اجتہاد کا ثمرہ ہوں گے۔

پس ایسے احکام میں جہاں یہ عللِ کلیہ ظاہر نص میں موجود ہوں، مجتہد کا کام قیاس ہے کہ علت کے اشتراک سے اس جزئیہ پر دوسرے جزئیات کو قیاس کر کے ان پر حرمت کا حکم لگائے اور احکام کا دائرہ وسیع تر کر دے۔

اور کبھی نص میں صرف حکم ہی مذکور ہوتا ہے اور اس کی علت حکم میں مستور و مخفی بھی ہوتی ہے لیکن جن چیزوں پر یہ منصوص حکم لگایا ہے ان میں خلقی طور پر کچھ اوصاف ہوتے ہیں جو حکم میں مؤثر ہوتے

ہیں۔ گویا علتِ حکم ان اوصاف میں لپٹی ہوئی ہوتی ہے جس کو مجتہد کی گہری نظر ان اوصاف میں سے نکھار کر نکال لیتی ہے اور علتِ حکم کھل جانے پر یہ حکم جزئی بمنزلہ کلیہ کے ہو کر دوسری جزئیات میں بھی پہنچ جاتا ہے۔ اور اس طرح ایک مجتہد کے نورِ اجتہاد سے یہ جزئی حکم ایک وسیع دائرہ پیدا کرتا ہے۔ جس سے شریعت کی تفصیلات اور ترتیبات نمایاں ہوتی ہیں۔

مثلاً احادیثِ ربوٰ میں اشیاءِ ستہ گندم، جو، چھوارہ، نمک، سونا، چاندی، میں سود لینا حرام فرمایا گیا۔ لیکن حرمت کی لم اور علت کسی حدیث میں مذکور نہیں۔ اس لئے مجتہدین متوجہ ہوئے کہ حکم کی حکمت یا وجہِ حرمت، نیز اشیائے مذکورہ کی وجہ تخصیص کیا ہے، یعنی شارع نے آخر حرمتِ ربوٰ کے لئے انہیں اشیاء کو کیوں خاص فرمایا؟ تو سوائے اصحابِ ظواہر کے جو قیاس کے منکر ہیں ہر ایک نے ان اشیاء کے اوصاف میں قوتِ اجتہادی سے غور کر کے کچھ ایسے جامع اوصاف نکالے جو علتِ حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ وصف جامع قدر مع الجنس ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ طعمیت اور ثمنیت ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ وہ اقتیات و اِدّخار ہے۔ امام احمدؒ نے وہی فرمایا جو امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔

بہر حال ایک نے ایک علتِ حکم برآمد کی جس پر حرمت ربوٰ کا حکم دائر ہے۔ اب جہاں جہاں جس کی نکالی ہوئی علت پائی گئی وہاں وہاں اس نے سود کا حکم لگا دیا پس ایسے مواقع پر مجتہد کا کام پہلے استنباطِ علت ہے اور پھر قیاسِ حکم۔

کبھی نص میں حکم کے سوا نہ علت منصوص ہوتی ہے نہ محکوم، نہ اس میں کوئی وصف ہی ایسا ہوتا ہے جس سے علتِ حکم کا استنباط کیا جا سکے۔ ایسی صورت میں مجتہد محض اپنے ذوقِ اجتہاد سے آگے بڑھتا ہے اور عام قواعدِ شرعیہ اور وضعِ تشریع کی مدد سے جن کے استحضار سے اسے تشریع سے مناسبت اور اس کی اجتہادی قوت کی تشکیل ہوتی ہے، علت کا استخراج کرتا ہے اور حکم جزئی کو اس سے مربوط سمجھ کر پھر اس علت سے مختلف ابواب کے احکام قیاس کی مدد سے ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ نے فرمایا:

وَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ اَبْوَابِھَا.

گھروں میں ان کے دروازوں سے داخل ہو۔

اجتہادی ذوق سے اس کا کلیہ جس سے یہ حکم ناشی ہے یہ ہے کہ:

افعلو الامور علٰی منوالھا

کاموں کو ڈھنگ سے کرو بے ڈھنگے پن سے مت کرو۔

یا

ضعوا الاشیاء فی محالھا.

ہر چیز کو اس کی جگہ پر رکھو۔

ظاہر ہے کہ دروازہ ہوتے ہوئے گھروں میں دیواریں پھلانگ کر گھسنا حد درجہ بے ڈھنگا پن، بدسلیقگی، ناشائستگی اور بے محل کام کرنا ہے۔ پس اصل میں ممانعت ہوئی ناشائستگی اور بے ڈھنگے پن کی، چونکہ یہ بے ڈھنگا پن دیواریں توڑ کر یا پھلانگ کر داخلِ خانہ ہونے میں پایا جاتا ہے لہٰذا یہ فعل ممنوع ہوا کہ اس کی علت ممنوع تھی اور علت اس لئے ممنوع ہوئی کہ اس کی ممانعت اللہ کی صفتِ جمال اور صفتِ عدل کا تقاضا ہے کیونکہ جمال کے معنی حقیقی موزونیت اور کامل توازن کے ہیں اور عدل کے معنی **وضع الشیء فی محلہٖ.** ہر چیز کو اس کی جگہ پر رکھنے کے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بے ڈھنگا پن اور بدسلیقگی اسکے خلاف ہے۔ اسلئے ناپسندیدۂ حق ہوئی کہ **ان اللہ جمیل یحب الجمال.**

پس جس کے دماغی قویٰ میں توازن حقیقی حد کمال پر پہنچا ہوا ہو، گویا وہ اللہ کی اس صفتِ جمال سے مستنیر اور اس کے خلق سے متخلق ہے۔ ادھر قلب میں وہ وہبی ملکۂ اجتہاد بھی رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اس کلیہ کے انکشاف کے بعد صرف اسی جزئی حکم پر نہیں رہے گا جو آیت میں مذکور ہے بلکہ ہر باب کے ہر اس فعل کو ممنوع و مکروہ قرار دے گا جس میں یہ بے ڈھنگے پن کی علت پائی جائے گی۔ البتہ یہ معلوم کرنا کہ آیا اس میں یہ علتِ غیر موزونیت ہے یا نہیں، نہ ہر ایک کا کام ہے اور نہ ہر ایک رائے اس میں معتبر ہے۔

بہر حال علت کے انکشاف پر حکم جزئی کی توسیع موقوف ہے۔ پس اگر یہ علت کلی ہوگی تو اس کے یہ معنی ہیں کہ مجتہد پر ایک کلیہ منکشف ہوگا جس سے بہت سی غیر معلوم جزئیات معلوم ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ مجتہد کے لئے یہ کوئی قابل اعتراض بات نہ ہوگی کہ اس نے کلیات کیوں بنا لئے کیونکہ وہ

کلیات بناتا نہیں بلکہ بتاتا ہے بنے ہوئے تو وہ خود ہی موجود ہیں کیونکہ علم میں جتنا خفاء بڑھتا جائے گا اتنی ہی کلیۃ آتی جائے گی۔ پس مجتہد کا کمال یہ ہوگا کہ وہ ان خفیات کو نکال لے نہ یہ کہ کلیات کا پیش کرنا اس کے حق میں کوئی عیب اور نقص سمجھا جائے۔

انکشافِ علوم میں نبی اور امتی کا فرق

ہاں اس موقعہ پر یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر تو بذریعہ وحی اوّل علل وکلیات منکشف ہوتے ہیں اور پھر ان سے متعلقہ احکام کا انکشاف ہوتا ہے۔ یعنی ان کے مصفّا ذہنوں میں مقاصد وکلیات پہلے آتے ہیں اور ذرائع بعد میں، کیونکہ ان کا تعلق ابتداءً ہی جاذبۂ حق کے ماتحت حق تعالیٰ کی ذات سے ہوتا ہے، اور وہ ذات سے صفات کی طرف اور صفات سے افعال واحکام کی طرف آتے ہیں۔ لیکن مجتہدین اور امت کے محدثین کے روشن ضمیروں میں اول بذریعۂ درس وتدریس اور روایت کے احکامِ جزئیہ جمع ہوتے ہیں اور پھر علم وعمل کی مزاولت، تزکیہ نفوس اور تصفیہ قلوب کی برکت اور ہمہ وقت کے ذکر وفکر اور استمرارِ تفکر وتدبر سے علل وکلیات کا انکشاف ہوتا ہے جس سے ان کے لئے استنباط وقیاس اور اجتہاد کا دروازہ کھلتا ہے، کیوں کہ امتی کا تعلق ابتداءً ہی ذاتِ حق سے نہیں ہوتا بلکہ نبیٔ وقت اور ان کی لائی ہوئی شریعت کے اتباع سے ہوتا ہے۔ یعنی پہلے احکام سامنے آتے ہیں ان پر عمل کی برکت سے علومِ اسرار کا انکشاف ہوتا ہے، بہ فحوائے حدیث:

من عمل بما علم ورثه الله علما مالم يعلم.

جس نے اپنے علم پر عمل کیا تو اللہ اسے ایک ایسے علم کا وارث بناتا ہے جو اَب تک اسکے پاس نہیں تھا۔

اور اس علم وہبی سے وہ بواسطہ اسرار وکلیات صفاتِ حق سے وابستہ ہوتے ہیں، تب کہیں ذات تک رسائی ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کیفیت کے ساتھ امت میں دین بحیثیت مجموعی پہلے تو مجتہدین اور راسخین فی العلم کے ذہنوں میں مرتب ہوتا ہے اور پھر وہ پوری ترتیب وتنظیم سے اس کی تشکیل کر کے امت کے سامنے رکھ دیتے ہیں جس سے دنیا کو دین پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے اور شریعت کا وہ یسر واضح ہوتا ہے جس کے جگہ جگہ قرآن وحدیث میں دعوے موجود ہیں۔

بہر حال کسی جزئیہ کے واسطے سے اس کے کلیہ کا سراغ لگانا اور پھر اس کلیہ کے نیچے دوسری جزئیات لانا اور اس مرتب سلسلہ کی درمیانی ترتیب اور رابطہ کا پہچان لینا فقیہ کا کام ہے۔ گویا فقیہ کبھی شاہد سے غائب کی طرف جاتا ہے جب کہ واضح جزئیہ سے اس کی مستور علت نکالتا ہے اور کبھی غائب سے شاہد کی طرف آتا ہے جب کہ کلیہ سے جزئیات کی طرف لوٹتا ہے، اور یہ دونوں ایاب وذہاب عوام اور عام علماء کی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں۔ اس لئے فقیہ مجتہد ان کی نگاہوں میں شریعت میں ذاتی رائے سے متصرف دکھائی دیتا ہے کوئی ناسمجھی سے اسے ازراہِ طعن قیاس کہتا ہے اور کوئی صاحب الرائے وغیرہ، حالانکہ اس کی یہ رائے اور قیاس محض عقلی نہیں ہوتا اور نہ محض قوتِ فکریہ کا ثمرہ ہوتا ہے کہ اسے تصرفِ ذاتی کہا جائے بلکہ اس ذوقی قوت کا ثمرہ ہوتا ہے جو شریعت ہی کے علم وعمل کی مزاولت سے بطور تجربہ صادق اس کے قلب میں من اللہ تعالیٰ القاء کی جاتی ہے۔ پس وہ تصرف خود شریعت ہی کا عینِ شریعت میں ہوتا ہے نہ کہ اس کا۔ مگر ہاں اس کا ظہور اسی کے ذریعہ ہوتا ہے جیسا کہ تمام شرائعِ سماویہ کا ظہور محض من اللہ ہے مگر ہوتا ہے نبی کے ہی لسان وقلب پر۔ اور یہ نہ طعن کی چیز ہے نہ حیرت وتعجب کی۔ انبیاء کے بعد امت میں محدث بھی ہوتے ہیں جن کی خبر دی گئی، انبیا کو لسانِ شریعت میں متکلم فرمایا گیا ہے اور غیر انبیاء کو جو ان کشوفِ الٰہی اور علومِ تشریعی تک الہام کے ذریعہ پہنچائے جائیں اصطلاحِ شریعت میں محدث کہا گیا ہے۔

بہر حال ان محدثین کے ذریعہ حکم شریعت اور اللہ کے درمیان کے تمام کلیاتی سلسلے منکشف ہوتے ہیں جس سے پوری شریعت کا رابطہ کلیات اور کلیّ الکلیات سے واضح ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ کائناتِ خلق کی طرح عالمِ امر کا یہ پھیلاؤ بھی بے جوڑ نہیں بلکہ شریعت کا ہر ہر جزئیہ اپنے نوعی اصول وعلل پھر بالائی جنس معروف ومنکر، پھر فوقانی جنس کی صفتِ الٰہی اور پھر جنس الاجناس عدل اور اس پر بھی بالائی **محیط علم محیط** اور اس سے اوپر **لامحدود وجود باجود** سے ہوتا ہوا ذاتِ بابرکات سے مربوط ہو جاتا ہے گویا جیسے تکوین کی جزئیات زید، بکر، عمرو وغیرہ کا آخری مرجع جسم وجوہر سے گذرتا ہوا وجودِ حق نکلا تھا ایسے ہی تشریع کے بھی تمام مسائل کا سرمنشا بھی ان درمیانی انواع سے ہوتا ہوا بالآخر وجود ہی نکل آتا ہے اور تکوین وتشریع کا مبدأ ومعاد ذاتِ حق ٹھہر جاتی ہے۔ جیسا کہ قرآن کا دعویٰ ابتداء میں ہم نے نقل کیا ہے۔

نیز واضح ہوتا ہے کہ جس طرح پوری کائنات آئینۂ جمال حق ہے جس میں اس کا فعلی ظہور ہے اسی طرح پوری شریعت آئینہ کمالِ حق ہے جس میں اس کا قولی علمی ظہور ہے ۔

در سخن مخفی نہم چوں بوئے گل و برگِ گل ہر کہ دیدن میل دارد و سخن بیند مرا

نصوصِ کتاب وسنت کا ظہور وبطن

پس امر ونہی کے اس طویل سلسلہ میں سے امر و نہی یا حکم منصوص کا جان لینا کمالِ علم نہیں بلکہ اس سلسلہ میں سے اس جزئیہ کی فوقانی علل وکلیات اور پھران کی فوقانی شئون وصفات سے اس کا ربط اور کیفیتِ ارتباط کا پتہ چلانا اور اس حکم کی نسبت اور کیفیتِ نسبت کا اکتشاف کر لینا، اس کی معروفیت ومنکریت کا درجہ معلوم کر کے حکمِ صفت ونوعیت، وجوب، فرضیت سنّیت اور استحباب وغیرہ کی تعیین کرنا، کمالِ علم ہے جو صرف راسخین فی العلم اور دائرۂ علم کے اولوالامر اصحاب کے حصہ میں آیا ہے۔ نصوص کے اسی سلسلۂ حِکَم وحکمت یا معانیٔ جلیہ اور مدلولاتِ خفیہ کو جس طرح عرض کردہ آیتِ شجرہ نے کلمۂ شریعت کے شجرہ سے تشبیہ دے کر پیش کیا تھا کہ جیسے شجرہ میں فروع واصول ہوتے ہیں، فروع نمایاں اور اصول مستور ومبطن۔ اور فروع میں اصول ہی کی کارفرمائی ہوتی ہے گویا فروع درحقیقت مظاہر اصول ہوتے ہیں جن کی صورتوں میں اصول کی قوتیں ظہور کرتی ہیں۔ اسی طرح ذیل کی احادیث ظہر وبطن سے تعبیر کر رہی ہیں۔ قرآنی نصوص کے بارہ میں ارشادِ نبوی ہے:

عن ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: انزل القران علی سبعة احرف لکل اٰیة منھا ظھر وبطن ولکل حد مطلع. رواہ فی شرح السنة. (مشکوٰة)

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔ ہر آیت کا ایک ظاہر ہے ایک باطن، اور ہر حد کے لئے طریقۂ اطلاع جداگانہ ہے۔ (یعنی مدلولِ ظاہری کے لئے علومِ عربیہ اور مدلولِ خفیہ کے لئے قوتِ فہمیہ)۔

حدیثِ بالا میں ظہرِ آیت اور بطنِ آیت دونوں کے لئے ایک ایک مطلع کی خبر دی گئی ہے۔

مطلع جھروکے اور جھانکنے کی جگہ کو کہتے ہیں جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں سے وہ تمام چیزیں نظر آجاتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلہ سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی آیتوں کے ظواہر یعنی مدلولاتِ لفظی معلوم کرنے کیلئے جھروکہ عربیت ہے کہ کلامِ عرب کی اصناف اور اسالیبِ کلام پر عبور ہو۔ محاورات اور محاسنِ کلام سے واقفیت ہو، قواعدِ فصاحت و بلاغت زیر نظر ہوں، صیغ اور ان کی تعریفات پر اطلاع ہو، تو ان کی مدد سے آیتِ قرآنی کا صحیح مفہوم سامنے آسکتا ہے۔ بشرطیکہ ذوقِ سلیم بھی سازگار رہو۔

لیکن بواطنِ آیت یعنی مدلولاتِ خفیہ اور احکامِ سریہ جو بطون دربطون کے پردوں میں مخفی ہیں، ان کے لئے مطلع اور جھروکہ بھی عللِ احکام ہیں جن پر مجتہد اپنے نورِ فہم اور ذوقِ اجتہاد سے وقوف حاصل کرتا ہے۔ ان علل کے جھروکوں کے ذریعہ تمام وہ احکامِ خفیہ منکشف ہو جاتے ہیں جو ان علل کے بالمقابل ہوئے ہیں، یعنی ان علل کے معلومات ہوتے ہیں۔ خواہ یہ علل قریبہ ہوں اور علل بعیدہ، یعنی بطن آیت قریبی ہو جیسے علتِ حکم، یا بعید ہو جیسے کلیاتِ عامہ یا ابعد ہو جیسے صفاتِ حق جو عللِ اصلی ہیں۔ کیونکہ ثبوتِ حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضا یہ صفاتِ الٰہیہ ہی ہیں جیسے خدا کی صفتِ ربوبیت و عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار رہے۔ خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترکِ فحشاء کا مقتضی ہے اور خدا کا جمیل ہونا بندہ سے عشق و محبت کا متقاضی ہے اور خدا کا مالک و مَلِک ہونا بندہ سے انفاقِ مالی اور صدقات کا مطالب ہے وغیرہ وغیرہ۔

غرض جو شخص بھی ان عللِ بعیدہ و قریبہ پر مطلع ہوگا وہ ہی عالم اور حکیم کے لقب کا مستحق ہوگا، اور اسی کو وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا. کا حقیقی مصداق کہا جائے گا۔

بہرحال اس حدیثِ بالا میں علم کے اس خفی مرتبہ کو بطنِ آیت سے اور اس آیت میں حکمت سے اور آیتِ شجرہ میں اقتضاءً اصل (جڑ) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر جس طرح علم کا یہ عمیق مرتبہ آیاتِ قرآنی میں پایا جاتا ہے اسی طرح کلامِ نبوت میں بھی موجود ہے اور حدیث کا بھی ایک ظہر ہے اور ایک بطن، کہ وہ بھی افصح البشر کا کلام ہے۔ چنانچہ حدیث کے بارہ میں خود صاحبِ حدیث ہی ارشاد فرماتے ہیں:

عن ابن مسعود قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نضّر اللّٰہ عبدًا سمع مقالتی فوعا ھا واداھا فرب حامل فقه غیر فقیه ورب حامل فقه الٰی من ھو افقه منه (الحدیث) رواہ الشافعی والبیھقی فی المد خل ورواہ احمد والترمذی وابوداوٗد وابن ماجه والدارمی عن زید بن ثابت. (مشکوۃ)

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تر وتازہ فرمائیں اللہ تعالیٰ اس بندہ کو جو میری بات سنے اور اس کو یاد کرے اور یاد رکھے اور دوسروں کو پہنچا دے۔ کیوں کہ بعض پہنچانے والے علم کے خود فہیم نہیں ہوتے اور بعضے ایسوں کو پہنچاتے ہیں جو اس پہنچانے والے سے زیادہ فہیم ہوتے ہیں۔

اس حدیث میں بعض شاگردوں کا استاذ سے افضل ہونا بیان فرمایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف ظاہری معانی کے اعتبار سے شاگرد کے استاذ سے افضل واَفقہ ہونے کے کوئی معنی ہی نہیں، اس لئے افضلیت کا معیار وہی بطنِ حدیث یعنی مدلولاتِ خفیہ اور اسرار وعلل نکل آتے ہیں جن کو فقہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

پس علمِ شریعت کے دو درجے ظاہر وباطن اس حدیث سے بھی واضح ہوئے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود صحابہ کی افضلیت تمامی امت پر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

کانوا افضل ھذہ الامة ابرھا قلوبا واعمقھا علما واقلھا تکلفا. (مشکوۃ)

ترجمہ: صحابہ تمامی امت سے افضل تھے سب سے زیادہ ان کے قلوب پاک تھے سب سے زیادہ ان کا علم عمیق تھا اور سب سے کم ان کا تکلف تھا۔

اس سے واضح ہے کہ علم کا ایک درجہ عمیق اور گہرا بھی ہے جو علماء کے لئے معیارِ فضیلت ہے چنانچہ اسی معیار سے صحابہ کو افضلِ امت فرمایا گیا اور یہ درجہ وہی بطنِ نص کا ہے جسے مدلولاتِ خفیہ اور اسرار وعلل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی علم کی بدولت علماء دقیقہ شناس اور نکتہ ور بنتے ہیں اور اسی سے ان میں فضیلت کے مراتب قائم ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ کو قرآن حکیم نے لفظ حکمت سے تعبیر فرمایا ہے گویا ایک حکم ہے اور ایک اس کی اندرونی حکمت ہے۔

وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا.

اور جسے حکمت دی گئی اسے خیر کثیر دے دی گئی۔

پھر حدیث نبوی میں اسی خیر کثیر کو جو یہاں حکمت کا ثمرہ ظاہر کی گئی ہے تفقّہ کا ثمرہ بھی کہا گیا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے۔

من یرد اللّٰہ بہ خیرا یفقّھہ فی الدین.

جس کے ساتھ اللہ خیر کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کا فقہ عطا فرماتا ہے۔

جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حکمت اور تفقّہ ایک ہی چیز ہے کہ ثمرہ دونوں کا ایک ہے۔ پس ایک فقیہ حکیم دین ہوتا ہے اور ایک حکیم اسلام فقیہِ دین۔

بہرحال اس آیت کریمہ سے بھی علم کا یہ مستور اور خفی درجہ ثابت ہو گیا جو حکمائے اسلام، فقہائے دین اور مجتہدینِ شرعِ متین کے ساتھ خاص ہے۔

علمائے شریعت کے دو طبقات اہل ظاہر اور اہل باطن

ظاہر ہے کہ جب علم نص کے دو مرتبے نکلے ایک ظاہر اور ایک باطن، یا ایک مدلولِ جلی اور ایک مدلولِ خفی تو لامحالہ علمائے نصوص کے بھی دو طبقے ہونے قدرتی تھے۔ ایک عالم جزئیات اور ایک عالم کلیات، یا ایک عالم ظہر ایک عالم بطن۔ یا ایک عالم حکم اور ایک عالم حکمت، یعنی ایک وہ کہ جس کی نگاہیں نص کے مدلولِ ظاہری تک محدود رہ جائیں اور ایک وہ کہ جن کی عمیق نگاہیں اس ظاہری جزئیہ کی تہہ تک پہنچ کر اس کلیہ کا بھی پتہ چلالیں جس کے وقیع سلسلہ میں یہ جزئیہ بطور ایک فرد کے منسلک ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کی نظر کلی تک پہنچ گئی تو اس کا علم اسی ایک منصوص جزئیہ تک محدود نہیں رہ سکتا بلکہ اس علتِ جامعہ کے سبب ہزار ہا وہ جزئیات بھی اس پر کھل جانی ممکن ہوں گی جو اس منصوص جزئیہ کی طرح اس امر کلی کے عموم میں لپٹی ہوئی پڑی تھیں۔

اس لئے یہ عالمِ جزئیات اگرچہ ہزار ہا جزئیات کا حامل ہو پھر بھی انصافاً عالم نہیں حافظ کہلائے جانے کا مستحق ہوگا، عالم اسے مجازاً ہی کہیں گے۔ ہاں جو شخص کلیات و جزئیات پر حاوی، پھر ان کی باہمی نسبت اور کیفیتِ نسبت کا مدرک اور منکشف اور پھر اس نسبت سے سینکڑوں نامعلوم جزئیات کا مستخرج ہوگا وہی حقیقی معنی میں عالم کہلائے جانے کا مستحق ہوگا۔ پس حافظِ آیات و نصوص محض روای

اور محدث ہوتا ہے اور مدرکِ مخفیات وسرائر مجتہد اور محدث ہوتا ہے۔ان دونوں طبقوں کو ذیل کی حدیث میں یوں واضح فرمایا گیا ہے۔

عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مثلی ومثل ما بعثنی اللّٰہ بہ من الھدی والعلم کمثل الغیث الکثیر اصاب ارضًا فکانت منھا طائفۃ طیبۃ قبلت الماء وانبتت الکلاء والعشب الکثیر وکانت منھا اجاذب امسکت الماء فنفع اللّٰہ بھا الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب منھا طائفۃ اخریٰ انما ھی قیعان لا تمسک ماء ولا تنبت کلاء فذا لک مثل من فقہ فی دین اللّٰہ ونفعہٖ بما بعثنی اللّٰہ بہ فعلم وعلّم مثل من لم یرفع بذلک ولم یقبل ھدی اللّٰہ الذی ارسلت بہ. رواہ البخاری والمسلم

(مشکوۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ)

ترجمہ: حضرت ابوموسیٰ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری مثال اور میرے لائے ہوئے علم وہدایت کی مثال ایسی ہے جیسے ایک موسلا دھار بارش زمین پر برسی تو زمین کا ایک حصہ تو نہایت عمدہ تھا جس نے پانی کو جذب کیا اور طرح طرح کے پھول پتے اور خشک وتر اُگایا۔اور ایک حصہ سخت تھا جس نے پانی تو جمع کرلیا (مگر گھاس وغیرہ اُگا نہیں سکا) تو اللہ نے اس زمین سے لوگوں کو پانی ہی کا نفع پہنچایا کہ انہوں نے پانی پیا بھی اور سیراب بھی ہوئے اور ان سے کھیتوں میں آبپاشی بھی کی،اور ایک حصہ اور تھا جو بالکل چٹیل میدان تھا،نہ پانی کو روکتا تھا اور نہ گھاس پھونس اُگاتا ہی تھا۔بس یہ مثال ہے ان لوگوں کی جنھوں نے اللہ کے دین میں سمجھ حاصل کی اور انہیں اس علم نے نفع دیا جسے لے کر میں مبعوث ہوا ہوں،اور مثال ہے ان کی جو سرے ہی سے اس انتفاع کے درجہ کو نہ پہنچ سکے اور انہوں نے خدا کی وہ ہدایت ہی قبول نہیں کی جسے لے کر میں آیا تھا۔روایت کیا اسے بخاری ومسلم نے۔

اس حدیث میں علم کو بارش سے اور قلوبِ بنی آدم کو زمین سے تشبیہ دیتے ہوئے لوگوں کی دو قسمیں فرمائی گئیں۔ایک دین سے منتفع اور ایک غیر منتفع،پھر منتفع کی دو قسمیں ارشاد فرمائی گئیں، منبت اور غیر منبت،یعنی ایک وہ کہ جنھوں نے علم وحی حاصل کر کے اسے اپنے قلوب میں بھرا جمع کیا اور اس سے اجتہاد واستنباط کے ذریعہ طرح طرح کے علوم ومعارف اور علل وحکم نکالے اور نکات

واسرار بیان کئے۔ پھر ان باطنی علوم کے ذریعے سینکڑوں نامعلوم مسائل امت کے سامنے لا رکھے، جس سے دین منقح اور مدوّن ہو کر ایک قانون کی صورت میں آ گیا۔ اور دوسرے وہ کہ جنہوں نے علم وحی حاصل کر کے اپنے سینوں میں جمع کیا اور پوری امانت داری سے بلاکم وکاست دوسروں تک پہنچا دیا تا کہ ان میں جو بالغ نظر ہوں وہ اس سے پھل پھول نکال سکیں۔

پہلا طبقہ فقہائے مجتہدین اور علمائے راسخین کا ہوا، اور دوسرا محدثین وحفاظ کا ہوا، محدث اور حفاظ کا کام حفظ وامانت اور بلاکم وکاست روایت ہے، اور فقیہ ومجتہدین کا کام فہم وتفقّہ اور محققانہ درایت ہے۔ کہ تخم علم کی آبیاری کر کے دریا کو بصورت باغ و بہار دکھلائیں۔ اسی حدیث میں فکانت طیبة کے کلمہ سے مجتہد اور فقیہ محقق کی فضیلت بھی غیر مجتہد حافظ پر ظاہر فرما دی گئی جس کی وجہ بجز اس علم باطن کے اور کچھ نہیں ہو سکتی۔

ان روایات سے علماء کے دو طبقے بھی واضح ہوئے مجتہد اور غیر مجتہد اور ساتھ ہی فقیہ مجتہد کی غیر فقیہ مجتہد پر یا راوی محض پر صاحب روایت وتفقّہ کی افضلیت بھی نمایاں ہوگئی، جس کا راز اسکے سوا کچھ نہیں کہ فقیہ کلامِ الٰہی اور کلامِ نبوی کی اس جامعیت اور معجزانہ بلاغت کو کھولتا ہے جو کتاب کے متعلق تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ سے اور حدیث کے متعلق اوتیت جوامع الکلم سے واشگاف فرمائی گئی ہے۔

گویا ایک فقیہ کے ذریعہ کلامِ وحی کے وجوہِ اعجاز نمایاں اور فراہم ہوتی ہیں جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور مقامِ ختم نبوت کی حقیقت اور رفعتِ شان کھل کر امت کے سامنے آ جاتی ہے۔ پس علم اولیٰ حفظ و روایت ہے اور علم حقیقی فقہ روایت اور اس لئے طبقاتِ علماء کے سلسلہ میں حافظِ حدیث یا اہلِ حدیث یا محدث مبتدی ہے جو وحی کا مواد جمع کر کے ذخیرہ فراہم کرتا ہے اور فقیہ مجتہد منتہی ہے جو اس ذخیرہ کی تہ کی چیزیں نکال کر جسے فقہ کہتے ہیں ہمہ گیر جزئیات سے امت کی تربیت کرتا ہے۔ اور اس مواد سے مختلف صورتوں کے دینی سامان بنا کر دین کو سجاتا اور امت کے حق میں اسے قابلِ استعمال بناتا ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم میں اہل علم کے دو طبقے

یہ دونوں طبقے حضرات صحابہ میں بھی موجود تھے کوئی حافظِ حدیث تھا جیسے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور کوئی فقیہ و مجتہد تھا جیسے عبادلہ اربعہ اور حضرات شیخین وغیرہ۔ پھر فقہائے صحابہ میں بھی فرقِ مراتب تھا کہ بعض کے ذہن کی رسائی بہت گہری تھی اور بعض کی اس سے کم۔ چنانچہ صحاح کی مشہور روایت ہے:

عن عروة بن الزبير قال سالت عائشة عن قوله تعالٰى: اِنَّ الصَّفَاوَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِاعْتَمَرَفَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا قلت فوالله ماعلى احد جناح ان لايطوف بالصفا والمروة فقالت بئس ما قلتَ يا ابن اختى ان هذه لوكانت على ما اولها كانت لا جناح عليه ان لايطوف بهما وفى الحديث قال الزهرى فاخبرت ابا بكربن عبد الرحمن فقال ان هذا كعلم ما كنت سمعته. رواه البخارى ومسلم وغيرهما.

ترجمہ: عروہ ابن زبیر سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس آیت کے بارہ میں دریافت کیا: اِنَّ الصَّفَاوَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِاعْتَمَرَفَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا اور میں نے کہا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص صفا مروہ کا طواف نہ کرے تو اس کو گناہ نہ ہوگا۔ (جیسا کہ ظاہر ترجمہ سے بھی معلوم یہی ہوتا ہے کہ اس پر گناہ نہیں ہے جو طواف کرے تو اس سے متبادر یہی ہے کہ طواف مباح ہے اگر نہ کرے تو بھی جائز ہے) حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اے بھانجے تو نے بڑی غلط بات کہی، اگر یہ آیت اس معنی کو مفید ہوتی جو تم سمجھتے ہو تو عبارت یوں ہوتی لا جناح عليه ان لا يطوف بهما، یعنی طواف نہ کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ زہری کہتے ہیں کہ میں نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن کو اس کی خبر دی تو انہوں نے فرمایا کہ یہ علم میں نے نہ سنا تھا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ نصوص کے سمجھنے میں فہم متفاوت ہوتے ہیں کوئی ظاہر نص تک رہ جاتا ہے کوئی بطن نص تک پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ اس آیت میں جو دقیقہ تھا باوجودیکہ زیادہ خفی نہ تھا مگر حضرت عروہ اسے نہ سمجھ سکے اور حضرت عائشہ سمجھ گئیں۔ بات چونکہ لطیف تھی اس لئے ابوبکر عبدالرحمٰن نے سن کر اس پر مسرت ظاہر کی اور اسے علم کہا۔ اسی تفاوتِ فہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں ارشاد فرمایا تھا:

رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هوا فقه منه.

ترجمہ: بعضے پہنچانے والے علم کے خود فہیم نہیں ہوتے اور بعضے ایسوں کو پہنچاتے ہیں جو اس پہنچانے والے سے زیادہ فہیم ہوتے ہیں۔

مگر ساتھ ہی یہ امر بھی مخفی نہ رہنا چاہئے کہ اس تفاوتِ اَفہام کے سلسلہ میں زیادہ فہم کا ہر درجہ معتبر یعنی ہر فہیم مجتہد یا فقیہ نہیں کہلایا جائے گا بلکہ اس بارے میں فہم کا صرف وہی درجہ معتبر ہوگا جو معتد بہ ہو اور محض موہبتِ ربانی ہو، جو بطور علم لدنی قلبِ مجتہد میں القاء کیا گیا ہو۔ یعنی جس طرح کائناتِ خلق کے سلسلہ میں نہ چھوٹے بڑے فہم کا آدمی موجد ہوسکتا ہے، ہر دور میں موجدوں کی بھرمار ہوتی ہے بلکہ حق تعالیٰ کی حکمت جب کبھی تمدن کے کسی خاص پہلو میں ترقی دیکھنا پسند کرتی ہے تو قرون ودہور میں چند مخصوص دماغ منتخب کر کے ان سے ایجاد کا کام لیتی ہے، اور وہ تمدن کے ان گوشوں کو آراستہ کر دیتے ہیں جن کی زیبائش کی ضرورت تھی۔ اسی طرح کائناتِ امر کے سلسلہ میں بھی نہ ہر فہیم وذہین مجتہد ہوسکتا ہے نہ ہر دور میں مجتہد پیدا ہوتے ہیں بلکہ حکمتِ ربانی جب کبھی تمدن کے کسی مخفی گوشہ کو نمایاں کرنا چاہتی ہے تو خاص خاص ذہنیت کے افراد پیدا کر کے ان کے قلوب میں ذوقِ اجتہاد ڈالتی ہے اور وہ اپنے اس خاص وہبی ذوق سے تدیّن کے ان پہلوؤں کو واضح اور صاف کر کے اور گویا بال کی کھال نکال کرامت کے سامنے پیش کر دیتے ہیں جنکے اظہار کی ضرورت تھی۔ فہم خاص یا ذوقِ اجتہاد کے اسی وہبی درجہ کے بارہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ ارشاد فرماتے ہیں:

عن ابى جحيفة قال قلت لعلى يا امير المؤمنين هل عند كم من سوداء فى بيضاء ليس فى كتاب الله عزوجل. قال لا والذى فلق الحبة وبراء النسمة ماعلمته الا فهما يعطيه الله رجلا فى القرآن.

رواه البخارى والترمذى والنسائى.

ترجمہ: حضرت ابی جحیفہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی سے پوچھا کہ آپ کے پاس کچھ ایسے مضامین لکھے ہوئے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں؟ انہوں نے فرمایا نہیں۔ قسم اس ذات کی جس نے دانے کو شگاف دیا اور جان کو پیدا کیا ہمارے پاس کوئی ایسا علم نہیں لیکن فہمِ خاص ضرور ہے جو اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو قرآن میں عطا فرمادیں۔

ملکۂ اجتہادی وہبی ہے کسبی نہیں

اور بعض اس کے اہل ہیں بعض نہیں

اس سے جہاں کتاب اللہ میں دقیق معانی کا ثبوت ہوتا ہے جنہیں غیر معمولی فہم کا آدمی سمجھ سکتا ہے، وہیں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ فہم کوئی کتابی چیز یا فن نہیں ہے جسے محنت سے حاصل کرلیا جائے، بلکہ وہ ملکہ ایک عطاءِ الٰہی ہے جو خاص خاص افرادِ امت کو عطا ہوتا ہے۔ بعینہٖ اس طرح جیسے رسالت ونبوت کوئی فن نہیں کہ جس کا جی چاہے محنت کر کے نبی بن جائے، چنانچہ قرآن نے رسالت کے بارہ میں تو یہ ارشاد فرمایا کہ:

اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ.

ترجمہ: اللہ ہی بہتر جانتا ہے جہاں اپنی رسالت رکھتا ہے۔

اور اس قسم کے صاحبِ فہم یا صاحبِ علم اسرار وحقائق کے بارہ میں حضرت خضر علیہ السلام کا واقعہ ارشاد فرماتے ہوئے یہ فرمایا:

وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا۝

ترجمہ: اور ہم نے انہیں (خضر کو) اپنے پاس سے مخصوص علم دیا۔

غرض دونوں امور کو یعنی علم نبوت اور علم حقیقت کو اپنی طرف منسوب فرما کر اشارہ فرمایا گیا ہے کہ علم کا یہ مرتبہ اکتسابی نہیں بلکہ محض عطاءِ الٰہی اور موہبتِ ربانی ہے جس کے لئے من اللہ ہی افراد کا انتخاب فرمایا جاتا ہے۔ چنانچہ ارشادِ علوی میں **یعطیه الله** اور **رجلا** سے اسی طرف اشارہ ہے یہی وجہ ہے کہ قرنِ اول میں جب اجتہاد وقیاس اور استنباط کا دروازہ کھلا اور حضرات صحابہ نے نصوص نہ ہونے کی صورت میں اپنی رائے وقیاس پر عمل کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دین میں ہر ایک کی رائے کی تصویب وتوثیق نہیں فرمائی۔ بعض کے اجتہاد کو قبول فرمایا اور بعض کے اجتہاد کو رد فرمایا۔ گویا اجتہاد کا اہل اور مجتہد نہیں سمجھا کہ وہ اس فہمِ خاص کا وہ وہبی درجہ نہیں رکھتے تھے جس کی رو سے شرعیات میں صحیح حقیقت کو سمجھ کر استدلال کرسکیں۔

چنانچہ ابوداؤد میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خیر القرون میں ایک زخم زدہ شخص کو احتلام ہوگیا۔ ساتھیوں نے اسے غسل کرادیا، وہ غسل کرتے ہی مرگیا۔ علم ہونے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی رائے پر ناگواری کے اظہار کے ساتھ فرمایا کہ خدا انہیں قتل کرے، اسے قتل کرڈالا، اور اس کے لئے یہ کافی تھا کہ وہ تیمّم کرلیتا، زخم پر پٹی باندھ لیتا اور باقی بدن دھولیتا۔ ان لوگوں نے بظاہر غسلِ جنابت کی آیت وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا کو تو معذور اور غیر معذور کے حق میں عام سمجھا اور آیتِ تیمّم مریض وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى کو حدثِ اصغر کے ساتھ مخصوص سمجھ کر یہ فتویٰ دے دیا کہ اس جنبی کے لئے تیمّم جائز نہیں، اور اس لئے اسے غسل کرنے پر مجبور کیا۔

یا مثلاً عدی بن حاتم کے واقعہ میں جسے بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ انہوں نے قرآنی الفاظ خیط ابیض اور خیط اسود سے سفید وسیاہ ڈورے سمجھ کر تکیہ کے نیچے رکھ لئے اور جب تک ان کی سفیدی وسیاہی ممتاز نہ ہوجاتی سحر کا کھانا کھاتے رہتے۔ حالانکہ ان ڈوروں سے مراد رات اور دن تھے پس باوجود اہل زبان ہونے کے چونکہ قوتِ اجتہادیہ نہ تھی اس لئے نفسِ مرادِ قرآنی تک کے سمجھنے میں غلطی کی۔ چہ جائیکہ حقائق تک پہنچتے تو ان کی رائے اور قیاس دین میں کس طرح سند ہوسکتا تھا۔ اسلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے برنگِ مزاح ان وسادتك لعريض (تمہارا تکیہ بڑا ہی لمبا چوڑا ہے جسکے نیچے خیطِ ابیض اور اسود یعنی رات اور دن آگئے) کے جملہ سے ان کے فہم پر رَد فرمایا۔

نیز پہلے حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث گذر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعض حاملِ فقہ خود غیر فقیہ ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے غیر فقیہ کی رائے بھی دین میں معتبر نہیں ہوسکتی۔ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض کے رائے وقیاس کو رد فرمادینا اس کی واضح دلیل ہے کہ نہ ہر ایک مجتہد ہوتا ہے اور نہ ہر ایک کی رائے اور قیاس پایۂ اعتبار کو پہنچ سکتا ہے۔ جب تک کہ وہبی طور پر فہم وذوق کا وہ خاص درجہ نہ پیدا ہوجائے جو شارع کی نظر میں متعین ہے۔

جب صحابہ میں بھی یہ تقسیم ہوسکتی تھی تو آج تو کس طرح ممکن ہے کہ ہر شخص کا فہم معتبر اور حدِ اجتہاد تک پہنچا ہوا تسلیم کیا جائے۔ آج بھی یہ تقسیم لازمی ہوگی۔ پس اسی ذوقِ نور اور علمِ خفیات وسرائر کی رسائی اور تصرف کو شرعی الفاظ میں کہیں بطن سے جیسے حدیث لكل اٰية ظهر وبطن میں ہے کہیں فہم سے جیسے حدیث الا فہما یعطيه الله میں ہے، کہیں روایت ورائے سے جیسے حدیث

رأیت فی ذلك الذی رای عمر میں ہے، کہیں تفقّہ سے جیسے حدیث من یرد اللّٰہ به خیرًا یفقّهه فی الدین میں ہے، کہیں حکمت سے جیسے آیت وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ میں ہے، کہیں فرقان سے جیسے آیت اتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا میں ہے، کہیں شرحِ صدر سے جیسے حدیث فشرح اللّٰہ صدری للذی شرح صدر عمر میں ہے اور کہیں انبات سے جیسے حدیث قبلت الماء وانبتت الکلاء میں ہے۔ اور جامع عنوان کے ساتھ کہیں اجتہاد سے جیسے حدیث المجتهد یخطیء و یصیب میں تعبیر کیا گیا ہے جس پر عام عرفِ شریعت میں یہی اجتہاد و استنباط کا عنوان غالب اور معروف ہو گیا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہاد ایک ملکہ اور فہمِ خاص کی ایک قوت اور علم کا ایک مخصوص وہبی درجہ ہے جس کی وساطت سے اس کے اہل نصوص کے دقیق اور خفی معانی اور احکام کے اسرار و علل کو سمجھ کر ان پر مطمئن ہو جاتے ہیں اور ان کے مقتضا پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

علم باطن ہی مورثِ طمانینت ہے

چنانچہ ظاہر ہے کہ علم کا یہ مرتبہ جس کا تعلق براہِ راست شرحِ صدر علم الٰہی سے ہے جس حد تک مورثِ طمانینت اور مسائل میں موجبِ اطمینان ہو سکتا ہے وہ اکتسابی درجہ نہیں ہو سکتا، چنانچہ جمعِ قرآن کے بارے میں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو جو مسلمہ فقیہ و مجتہد ہیں استدلالی علم سے وہ طمانینت نہ ہوئی جو اس حالی علم سے میسر آئی۔ زید بن ثابت کی روایت سے یہ دقیقہ کافی وضاحت کے ساتھ حل ہوتا ہے:

عن زید بن ثابت رضی اللّٰہ عنه قال ارسل الی ابوبکرؓ مقتل اهل الیمامة فاذا عمر جالس عنده فقال ابو بکران عمرجاء نی فقال ان القتل قد استحرّیوم الیمامة بقرّاء القرآن وانی اخشٰی ان یستحر القتل بالقرّآء فی کل المواطن فیذهب من القرآن کثیر وانی ارٰی ان تامر بجمع القرآن فقلت وکیف افعل مالم یفعله رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فقال عمر واللّٰہ هوخیر فلم یزل یراجعنی فی ذلك حتی شرح اللّٰہ صدری للذی شرح له صدرعمر ورأیت فی ذلك الذی رایٰ. رواہ البخاری والترمذی.

ترجمہ: حضرت زید بن ثابت کی روایت ہے کہ زمانہ جنگ یمامہ میں حضرت ابوبکرؓ نے میرے بلانے کے لئے آدمی بھیجا وہاں جا کر دیکھتا ہوں کہ حضرت عمرؓ بھی بیٹھے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے قصہ بیان فرمایا کہ حضرت عمر نے میرے پاس آ کر یہ صلاح دی کہ واقعہ یمامہ میں بہت سے قراءِ قرآن کام میں آ گئے مجھ کو اندیشہ ہے کہ اگر اسی طرح سب جگہ یہ لوگ آتے رہے تو قرآن کا بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا۔ اس لئے میری رائے یہ ہے کہ آپ قرآن جمع کرنے کا امر فرماویں۔ میں نے حضرت کو جواب دیا کہ جو کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ میں کس طرح کروں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا واللہ یہ کام خیر محض ہے اور برابر بار بار اسی کو کہتے رہے حتیٰ کہ جس باب میں ان کو شرح صدر اور اطمینان تھا مجھ کو بھی شرح صدر ہو گیا اور وہی بات مجھے محسوس ہوئی جو اُنہیں ہوئی تھی۔

اس سے ظاہر ہے کہ صدیق اکبر کو اولاً جمعِ قرآن کے بدعت ہونے کا خیال تھا۔ احادیثِ ذمِ بدعت ان کے سامنے تھیں اس لئے انہیں جمعِ قرآن میں تردّد تھا۔ مگر جب استدلال سے گذر کر ان کے قلب میں یہ باطنی علم منکشف ہوا کہ جمع قرآن کا یہ جزئیہ تحفظ دین کے عام کلیہ کے ماتحت نہیں آسکتا تو شرح صدر کے ساتھ اس فعل کو کر گذرے اور آج تک دنیائے اسلام ان کے احسانِ عظیم سے مستفید ہو رہی ہے۔ جس سے واضح ہوا کہ مجتہد کے لئے علم کا یہ خفی درجہ بعض اوقات جلی درجہ سے بھی زیادہ موجبِ طمانینت ہوتا ہے۔ اور وہی اطمینانی کیفیات اس کے متبع افراد میں سرایت کر جاتی ہیں جب کہ وہ اس کا اتباع کریں۔

بہرحال اتنا واضح ہو گیا کہ امت کے لئے ایک درجہ علم خفی کا بھی پیغمبر نے وراثت میں چھوڑا ہے جو کلیات سے استخراجِ مسائل اور جزئیات سے استنباطِ دلائل کا ہے اور اس کے لئے افراد مخصوص ہیں۔ نیز وہ ایسے مواقع کے لئے ہے کہ یا تو نص ہی موجود نہ ہو، یا ہو مگر معانیٔ مختلفہ کو محتمل ہو، یا متعین المحمل ہو مگر یہ محمل دقیق اور غامض ہو یا محمل بھی واضح ہو مگر اس کی علت مستور ہو جس کا انکشاف ہر صاحبِ فہم نہ کر سکتا ہو، تو ایسے مواقع میں بجز اجتہاد و استنباط کے چارۂ کار نہیں۔ اور ضرورت تھی کہ امت کو اس فہم خاص کا رتبہ بھی عنایت ہو جو درحقیقت تشریع ہی کا ایک دقیق حصہ ہے اور جو علماء کے لئے علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کے معزز اور بابرکت خطاب کے ماتحت ثابت کرتا ہے کہ علمائے امت انبیائے بنی اسرائیل کے سے کام کریں گے۔

اگر تبلیغ دین اور تربیت خلق اللہ کریں گے تو ایک ایک عالم خطّوں کو رنگ دے گا اور ہزاروں کو دائرۂ اسلام میں داخل کر دے گا اور ان میں دینی رنگ پیدا کر دے گا۔ تعلیمِ مسائل پر آئیں گے تو انبیاء جو امور وحی سے کہتے تھے یہ بالہامِ الٰہی وحی سے استنباط کر کے کہیں گے یعنی احکامِ تکلیفیہ کی طرح احکامِ وضعیہ امت کے سامنے لا رکھیں گے۔ اور یہ صورت بغیر اجتہاد و قیاس کے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے امت میں یہ علم غامض القاء کیا گیا اور قرنِ اول ہی سے شروع ہو گیا تھا۔

صحابہ کرام میں اہلِ اجتہاد

چنانچہ جب ان لوگوں کا اجتہاد سامنے آیا جو اس کے اہل تھے اور تشریع کی حقیقت کو سمجھ چکے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اجتہاد و استنباط کی تحسین فرمائی۔ چنانچہ نص سامنے نہ ہونے کی صورت میں عمومات اور کلیات سے استدلال کرتے ہوئے جو رائے پر عمل کیا گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تحسین فرمائی اس کی مثال یہ ہے:

عن طارق ان رجلا اجنب فلم یصل فاتی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فذکرلہ ذالك فقال اصبت. فاجنب اٰخر فتیمم وصلّی فاتاہ فقال نحوما قال للاٰخر یعنی اصبت. (رواہ النسائی)

ترجمہ: حضرت طارق سے روایت ہے کہ ایک شخص کو نہانے کی حاجت ہوگئی اس نے نماز نہیں پڑھی۔ پھر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوا اور اس قصہ کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا تو نے ٹھیک کیا۔ پھر ایک دوسرے شخص کو اسی طرح نہانے کی حاجت ہوئی اس نے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی۔ پھر وہ آپ کے حضور میں حاضر ہوا تو آپ نے اس کو بھی ویسی ہی بات فرمائی، جو ایک شخص سے فرما چکے تھے، یعنی تو نے ٹھیک کیا۔

اس حدیث سے اجتہاد و قیاس کا جواز صاف ظاہر ہے کیونکہ اگر ان کو نص کی اطلاع ہوتی تو پھر بعد عمل کے سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر ایک نے اپنے قیاس واجتہاد پر عمل کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی اور آپ نے دونوں کی تصویب وتحسین فرمائی اور ظاہر ہے کہ شارع علیہ السلام کی تقریر یعنی کسی چیز کو سن کر رد نہ فرمانا اور صراحۃً اس کی تصویب فرما دینا اس کی

مشروعیت کی واضح دلیل ہے۔ اس لئے نص صریح نہ ہونے کی صورت میں جوازِ اجتہاد و قیاس میں کوئی شبہ نہ رہا۔

اسی طرح بروایت ابوداؤد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے غزوۂ ذات السلاسل کے موقعہ پر سردیوں کی ایک رات میں جان کے خوف سے بحالتِ جنابت بجائے غسل کے تیمّم سے نماز پڑھادی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استفسار پر عرض کیا کہ میں نے اللہ کے اس قول پر عمل کیا:

وَلاَ تَقْتُلُوْآ اَنْفُسَكُمْ.

اپنی جانوں کو ہلاک مت کرو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسکرا کر سکوت اختیار فرمایا۔ جس سے واضح ہے کہ نص صریح نہ ہونے کی صورت میں رائے پر عمل کرنا عمومات وکلیات سے استدلال کرنا یعنی اجتہاد سے کام لینا خلافِ حدیث نہیں۔ ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نکیر فرماتے کہ تم لوگ دین میں رائے اور قیاس کو کیوں دخل دیتے ہو۔ یا نص تو موجود ہو مگر محتمل الوجوہ ہو تو اجتہاد سے کسی ایک وجہ کا تعین کر کے اس پر عمل کرنا بھی خلافِ نص یا خلافِ حدیث نہیں۔ چنانچہ حدیثِ ذیل اس پر شاہد ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يوم الاحزاب لا يصلين احدالعصر الا في بنى قريظة فاد رك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا فذكر ذالك للنبى صلى اللّٰه عليه وسلم فلم يضعف واحدًا. (بخاری)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احزاب کے موقع پر صحابہ سے فرمایا کہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچنے سے پہلے ادھر کوئی نہ پڑھے۔ بعض صحابہ کو راہ میں عصر کا وقت آ گیا تو باہم رائے مختلف ہوئی بعض نے تو کہا کہ ہم نماز پڑھیں گے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب تاخیر صلوۃ نہیں تھا بلکہ مقصود تاکید تھی کہ عصر سے قبل وہاں پہنچنے کی کوشش کرو۔ پھر یہ قصہ آپ کے سامنے ذکر کیا گیا تو آپ نے کسی پر بھی ملامت نہیں فرمائی۔

اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ بعض نے اپنی قوتِ اجتہادیہ سے قولِ رسول کی اصلی غرض کو سمجھ کر جو کہ نص کی ایک محتمل وجہ تھی نماز پڑھ لی مگر آپ نے ان پر ملامت نہیں فرمائی کہ تم نے حدیث کے ظاہر

الفاظ کے خلاف کیوں عمل کیا؟ یعنی ان کو عمل بالحدیث کا تارک قرار نہیں دیا۔

یا نص صریح بھی موجود ہو اور علم بھی متعین ہو مگر اس حکم کو کسی علت سے معلول سمجھ کر علتِ باطنیہ پر عمل کرے اور ظاہر نص کو ترک کردے تو یہ بھی خلافِ حدیث نہیں۔ چنانچہ حدیثِ انسؓ پر شاہد عدل ہے۔

عن انس رضی اللہ عنہ ان رجلا کان یتھم بام ولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لعلی اذھب فاضرب عنقہ فاتاہ فاذا ھو فی رکیّ یبرّد فقال اخرج فناولہ یدہ فاخرجہ فاذا ھو محبوب لیس لہ ذکر فکف عنہ واخبرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فحسن فعلہ (زاد فی روایۃ) وقال الشاھد مالایری الغائب (مسلم)

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ایک لونڈی ام ولد سے متہم تھا آپؐ نے حضرت علیؓ سے فرمایا کہ جاؤ اس کی گردن ماردو۔ حضرت علیؓ اس کے پاس آئے تو اس کو دیکھا کہ وہ ایک کنویں میں اترا ہوا بدن ٹھنڈا کر رہا ہے۔ آپ نے فرمایا باہر نکل۔ اس نے اپنا ہاتھ دیدیا۔ آپ نے اس کو نکالا تو مقطوع الذکر نظر پڑا۔ آپ اس کی سزا سے رک گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کے اس فعل کو مستحسن فرمایا (اور ایک روایت میں اس کا اور اضافہ ہے) کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ پاس والا ایسی بات دیکھ سکتا ہے جو دور والا نہیں دیکھ سکتا۔

ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاص اور صاف حکم موجود تھا مگر حضرت علی نے اپنے ذوقِ اجتہاد سے اسے ایک علت سے معلول سمجھا اور جب علت کا وجود نہ پایا تو حکم سزا بھی جاری نہیں کیا، حالانکہ حضرت علی کا یہ عمل بظاہر اطلاقِ حدیث کے خلاف تھا۔ اس سے واضح ہے کہ حدیث کی لم اور علتِ حکم سمجھ کر اس کے موافق عمل کرنا اور الفاظِ حدیث کے ظاہر کو ترک کر دینا خلافِ حدیث نہیں بلکہ وہ بھی عمل بالحدیث ہے، مگر بطنِ حدیث پر ہے جو خود حدیث سے ثابت شدہ چیز ہے۔ اسی کی نظیر یہ بھی ہے جس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو بشارت دی کہ جو بھی صدق دل سے کلمہ طیبہ پڑھ لے گا وہ نارِ جہنم پر حرام ہو جائے گا۔ انہوں نے عرض کیا کہ میں لوگوں کو اس کی بشارت عام نہ دیدوں؟ فرمایا نہیں! لوگ اسی پر بھروسہ کر بیٹھیں گے۔ (اور علم چھوڑ دیں گے) اس ممانعتِ تبشیر میں کسی زمانہ کی قید نہ تھی۔ مگر حضرت معاذ

نے اپنے نورِ اجتہاد سے دوسرے دلائلِ کلیہ پر نظر کر کے اس ممانعت کو اس زمانہ کے ساتھ مقید سمجھا جس میں اس پر بھروسہ کر بیٹھنے کا احتمال باقی رہے اور وفات کے وقت جب کہ وہ زمانہ ان کے زعم میں باقی نہیں رہا تھا اس بشارت کا اعلانِ عام کر دیا۔

یا مثلاً (بروایت مسلم) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک لونڈی جس نے بدکاری کی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارنے کے لئے مجھے حکم دیا۔ میں نے دیکھا کہ وہ زچہ تھی اس لئے درے نہ لگائے کہیں مر نہ جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کی تحسین فرمائی کہ اچھا اسے تندرست ہو جانے دو۔

پس حکم حدیث میں کہیں بھی حکم موجود نہیں مگر حضرت علی کے ذوقِ اجتہاد نے دوسرے دلائلِ کلیہ سے اسے قیدِ تحمل کے ساتھ مقید سمجھا اور ظاہر حدیث چھوڑ کر باطن حدیث پر عمل کیا۔ جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ملامت نہیں کی بلکہ تحسین فرمائی۔ اس سے واضح ہے کہ صحابہ نصوص کے ساتھ ایسا معاملہ کرنے کو مذموم نہ جانتے تھے ورنہ ظواہر احکام کو مقصود جان کر ان باطنی علل اور علومِ کلیہ سے بحث ہی نہ فرماتے، چہ جائے کہ ان بواطن پر عمل کرتے۔ یہ نظائر اس پر شاہد عدل ہیں کہ اگر مجتہد اپنی قوتِ اجتہادیہ سے کسی حدیث کے مدلولِ ظاہری کے خلاف یعنی اس سے بالاتر کوئی دقیق معنی سمجھ جائے جس تک عوام علماء کی رسائی نہ ہو تو اس پر عمل جائز ہے۔

امت میں اگر اجتہاد ضروری ہے تو تقلید بھی ضروری ہے

بہرحال جب یہ واضح ہو گیا کہ دین میں نص نہ ہونے یا متعین الوجہ نہ ہونے یا غیر معلول نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد و قیاس جائز ہے اور اس کے لئے افراد من اللہ منتخب اور مخصوص ہوتے ہیں ، ہر ایک اس کا اہل نہیں اور وہ بتصدیق پیغمبر حجتِ شرعیہ ہے تو ظاہر ہے کہ اہل اجتہاد یعنی غیر مجتہد کے لئے بجز اس کے چارۂ کار ہی کیا ہے کہ اس اجتہاد کی متابعت اور پیروی کرے، اور جب خود علم نہیں رکھتا تو علم والے کا اتباع کرے، خود ان مخفی دلائل اور علل تک نہیں پہنچ سکتا تو دانایانِ اسرار و علل کے سامنے جھک جائے۔ کیونکہ مرتبے علم کے دو ہی ہیں یا خود سمجھنا یا فہمیدہ لوگوں کی اطاعت کرنا۔ چنانچہ

یہی دو مرتبے بلا کسی واسطے کے قرآن نے ہدایت کے رکھے ہیں، قیامت کے دن کفار اسی پر افسوس کریں گے کہ ہم نے دین کو نہ خود اپنی عقل سے سمجھا اور نہ عقل والوں کی سنی۔

وَقَالُوْا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيْۤ اَصْحٰبِ السَّعِيْرِ ٥

ترجمہ: اور کہیں گے کفار اے کاش! ہم سنتے یا عقل سے سمجھتے تو ہم دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

بس یہی درجۂ سمع وطاعت جو علم والے کے حق میں ایک لاعلم یا ایک محقق کے سامنے ایک غیر محقق عمل میں لاتا ہے، تقلید کہلاتا ہے، جو فی نفسہ بھی اور بضرورتِ اجتہاد بھی جائز اور معقول ہے، ورنہ اگر عوام اور نااہلانِ اجتہاد کے حق میں اب بھی اہل اجتہاد کی تقلید جائز نہ ہو تو اجتہاد کا حجتِ شرعیہ ہونا لغو ہو جائے اور اس آیت کے کوئی معنی ہی باقی نہ رہیں:

فَاسْئَلُوْآ اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ٥

ترجمہ: اگر تم لاعلم ہو تو علم والوں سے سوال کرو۔

اور اس حدیث کا کوئی مصداق ہی باقی نہ رہے کہ:

الم يكن شفاء العی السوال.

کیا عاجز کی شفا سوال نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد عن ابن عباس)

پس اگر اجتہاد بنصِ حدیث شرعی چیز ہے اور غیر مجتہد بنصِ حدیث دنیا میں موجود ہیں کہ قرنِ اول تک میں موجود تھے اور غیر مجتہد کا علاج وشفا بنصِ حدیث سوال وتعمیل ہے تو غیر مجتہد کے لئے اجتہادی مسائل میں بجز مجتہد کی تقلید کے کوئی دوسرا چارۂ کار ہی باقی نہیں رہتا۔ اس لئے تقلید کے بارہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مستقلاً موجود ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم من افتی بغير علم كان اثمه علی من افتاه. (الحدیث، رواہ ابوداود)

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ ارشاد فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جس شخص کو بے تحقیق کوئی فتویٰ دیدے تو اس کا گناہ فتویٰ دینے والے کو ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اگر تقلید جائز نہ ہوتی اور کسی کے فتویٰ پر بدون معرفت دلیل کے عمل جائز نہ ہوتا جو حاصل ہے تقلید کا، تو گناہ گار ہونے میں مفتی ہی کی کیا تخصیص تھی۔ بلکہ جس طرح مفتی کو غلط فتویٰ

دینے کا گناہ ہوتا اسی طرح سائل کو دلیل تحقیق نہ کرنے اور بلا تحقیق عمل کرنے کا گناہ ہوتا۔ پس جب کہ شارع علیہ السلام نے سائل کو باوجود تحقیق دلیل نہ کرنے کے عاصی نہیں ٹھہرایا تو جوازِ تقلید بلاشبہ ثابت ہو گیا۔

صحابہ میں بھی تقلید رائج تھی

چنانچہ صحابہ میں جیسے اجتہاد رائج تھا ویسے ہی تقلید بھی رائج تھی، یعنی غیر مجتہد، مجتہد کے فتویٰ پر بلا تحقیق دلیل محض اس حسن ظن کی بنا پر عمل کرتا تھا کہ وہ مجتہد ہے اور بلا دلیل فتویٰ نہیں دے رہا ہے۔

عن سالم قال سئل ابن عمر عن رجل يكون له الدين علىٰ رجل الى اجل فيضع عنه صاحب الحق ليعجّل الدين فكره ذلك و نهى عنه. (موطا امام مالك)

ترجمہ: حضرت سالم سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمر سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ کسی شخص کا دوسرے شخص پر کچھ دَین میعادی واجب ہے اور صاحبِ حق اس میں کسی قدر اس شرط سے معاف کرتا ہے کہ وہ قبل از میعاد اس کا دَین دیدے۔ آپ نے اس کو ناپسند کیا اور منع فرمایا۔

چونکہ اس مسئلہ جزئیہ میں کوئی حدیثِ مرفوع صریح منقول نہیں اس لئے یہ ابن عمر کا قیاس ہے اور چونکہ سائل نے دلیل نہیں پوچھی اس لئے اس کا قبول کرنا تقلید ہے۔ نیز ابن عمر کا دلیل بیان نہ کرنا خود تقلید کو جائز رکھنا ہے اس لئے ابن عمر کے فعل سے قیاس و تقلید دونوں کا جواز ثابت ہو گیا۔

اسی طرح بروایت مالک حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے کسی کو غلہ اس شرط پر قرض دے دیا کہ وہ اس شخص کو دوسرے شہر میں ادا کر دے۔ حضرت عمر نے اسے ناپسند فرما کر منع فرما دیا اور فرمایا کہ بار برداری کا کرایہ کہاں گیا؟

چونکہ اس بارہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع مروی نہیں لہٰذا حضرت عمر کا یہ جواب قیاس سے تھا اور چونکہ جواب کا ماخذ نہ آپ نے بیان فرمایا نہ سائل نے پوچھا بدوں دریافت دلیل قبول کر لیا تو یہی تقلید تھی۔ پس جوازِ قیاس و تقلید حضرت عمرؓ کے فعل سے بھی ثابت ہوا۔

اسی طرح بروایت مالکؒ ابو ایوب انصاری حج کیلئے نکلے۔ راستہ میں اونٹنیاں گم ہو گئیں اور حج کا وقت نکل جانے پر پہنچے حضرت عمر سے سارا قصہ بیان کر کے پوچھا۔ انہوں نے فرمایا کہ افعالِ عمرہ

ادا کر کے احرام کھول دو اور اگلے سال حج کر کے میسر شدہ قربانی دے دو۔

اس سے واضح ہے کہ جو صحابہ اجتہاد نہ کر سکتے تھے وہ مجتہدین صحابہ سے استفتاء کر کے اس کی تقلید کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوایوب انصاری نے حضرت عمر سے صرف حکم سن لیا اور دلیل کی تحقیق نہیں کی جو تقلید کا حاصل ہے۔ یہی صورت تابعین میں بکثرت پائی جاتی ہے جیسا کہ کتبِ احادیث سے مزاولت رکھنے والے جانتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ قرونِ خیر میں اجتہاد وتقلید دونوں رائج تھے اور دونوں کے افراد واشخاص الگ الگ تھے یہ اگر اس کی دلیل ہے کہ ہر کس وناکس کے لئے اجتہاد جائز نہیں تو اس کی بھی دلیل ہے کہ ان تمام کس وناکس کے لئے تقلید کے سوا چارہُ کار بھی نہیں۔

اجتہاد وتقلید کی حدود

نیز اس کی بھی واضح دلیل ہے کہ شریعت نے امت میں بیک وقت اجتہاد وتقلید ددونوں کی ضرورت محسوس کی جس سے واضح ہے کہ شریعت نہ تو اجتہاد بلا تقلید چاہتی ہے اور نہ تقلید بلا اجتہاد۔ اور یہی اس کی جامعیت اور عدل واعتدال کا تقاضا بھی ہے، ورنہ اجتہاد بلا تقلید افراط تھا، اور تقلید بلا اجتہاد تفریط تھی۔ عقل کا مقتضا یہی تھا کہ دونوں ہوں اور اپنی اپنی حدود میں۔ پھر ساتھ ہی اس اجتہاد وتقلید کا شریعت ایک نظم بھی چاہتی ہے کہ مقلدین کی اکثریت مجتہدین کی مطیع رہ کر اپنے دین کی حفاظت کرے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعتِ اسلام چونکہ کمالِ اعتدال اور جامعیت کی شان رکھتی ہے اور اسی لئے یہ امت بھی اعدل الامم اور جامع اقوام ہے، جس کا لقب ہی قرآنی زبان میں امتِ وسط ہے۔ اس لئے منشاءِ شریعت یہ ہے کہ امت میں ہر ایک کام جامعیت کے ساتھ اجتماعی رنگ میں ہو اور یہ اجتماعیت نظام لئے ہوئے ہو۔ خواہ وہ نظام سیاسی ہو خواہ دینی، اس انداز کا ہو کہ نہ اس میں تشتّت اور پراگندگی ہو جو بدنظمی ہے، اور نہ جمود واستبداد ہو جو اجتماعیت اور جمہوریت کے منافی ہے۔ اسلئے اس نے امت کے سیاسی اور دینی دونوں نظاموں میں یہی معتدل صورت قائم کی ہے۔

مثلاً امت کے سیاسی نظام میں ایک طرف تو امارت رکھی تا کہ قوم میں فوضویت اور لامرکزیت نہ آنے پائے جو پراگندگی اور بدنظمی کی روح ہے۔ اس سے تو حکومت میں شخصیت قائم ہوئی۔ ادھر

اس امارت کے لئے شوریٰ لازم قرار دیا تا کہ امیر میں استبداد بھی نہ پیدا ہو سکے اور قوم کے اجتماعی فکر کے قویٰ معطل اور بے کار نہ ہوں۔ اس صورت میں قوم میں جمہوریت باقی رہے۔ پس اسلامی امارت میں نہ تو ایسی شخصی حکومت ہے جس میں جمہوریت کی کوئی مداخلت نہ ہو اور نہ ایسی جمہوریت ہے کہ لامرکزیت کی حد تک پہنچ کر امیر کو معطل اور بے کار بنا دے۔ اور عوام بھی اس پر حکومت کرنے لگیں۔

پس امیر کی شخصیت اور آمریت سے تو قوم کی طوائف الملوکی اور پراگندگی دفع کی، اور قوم کی شورائی تشکیل سے امیر کے استبداد کی روک تھام کر دی۔ اس طرح شخصیت اور جمہوریت دونوں کو ایک معتدل درجہ کے ساتھ امت کے سیاسی نظام میں شامل کر دیا گیا، یعنی دونوں کے مضر پہلوؤں کو نکال پھینکا اور دونوں کے دونوں پہلو اختیار کر لئے گئے جو کمال اعتدال ہے۔

ٹھیک اسی طرح امت کے دینی نظام میں شریعت نے نص نہ ہونے کی صورت میں نہ تو عام افکار کو اس درجہ آزاد چھوڑا کہ امت کا ہر شخص مجتہد ہو اور کتاب وسنت میں ہر کس وناکس کے آزاد قیاسات کا دروازہ کھل جائے۔ اور نہ اس امت کو اپنی تقلید جامد میں چھوڑا کہ اس کے قوائے فکر واجتہاد سرے سے ہی معطل ہو جائیں۔ بلکہ ایک طرف تو جنس اجتہاد کو باقی رکھا جس کی انواع حسبِ اقتضاء زمانہ آتی اور مختتم ہوتی رہیں گی تا کہ امت کے قوائے فکر وتدبر سست نہ ہونے پائیں۔ اور ایک طرف تقلید کو قائم رکھا تا کہ عامی وناواقف اپنی اپنی رائے کو دین کا لباس پہنا کر سارے دین ہی کو آراء وقیاسات کا مجموعہ نہ بنا دے، اور اس طرح دین میں تشتّت وپراگندگی کے جراثیم نہ پھیل جائیں۔

پس امت کے علمی تشتّت کو تقلیدی سمع وطاعت سے رفع کر دیا اور تقلیدی جمود کو شانِ اجتہاد وتحقیق سے دفع کیا، اور اس طرح اجتہاد وتقلید کے مضر پہلوؤں سے بچا کر امت کو درمیان کے معتدل نقطہ پر قائم فرما دیا جس میں نافع پہلو سب قائم ہیں۔ چنانچہ امت اگر مقلد بھی ہے تو وہ اس تقلید میں محقق بھی ہے، اور اگر وہ اجتہادی فکر بھی رکھتی ہے تو اس میں اسوۂ سلف کی مقلد بھی ہے۔

غرض اس اعتدالی درجہ کا یہ اثر ہے کہ ان کے اجتہاد میں تقلید اور تقلید میں شانِ تحقیق نمایاں ہے۔ اسلئے نہ تو تقلید کو ایک مستقل شریعت بنا کر اس سے جنس اجتہاد کی تردید ہی کوئی موزوں فعل ہو سکتا ہے اور نہ اجتہاد کو ایک مسلکِ عام مان کر اس سے تقلید ہی پر رد وانکار کوئی خوبی قرار دی جا سکتی ہے۔

اجتہاد کی ایک نوع ختم ہو چکی ہے اور اس کی واضح دلیل

باقی یہ میں عرض کر چکا ہوں کہ اجتہاد کی وہ نوع جو استنباطِ علل اور اجتہاد فی الدین سے تعلق رکھتی ہے آج اس لئے نہیں پائی جاتی کہ اس کی ضرورت باقی نہیں ہے۔ ائمہ نے اس حد تک مکمل کر دیا ہے کہ آئندہ اس سے نفع اٹھانے کی صورت تو باقی رہ جاتی ہے لیکن اس میں مزید تلاش و تحقیق کا کوئی موقع باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ یہ ایک قدرتی اصول ہے کہ جو مقصد دنیا میں مکمل ہو جاتا ہے اس کی متعلقہ قوت بھی ختم کر دی جاتی ہے۔

دین کی بنیادیں دو ہی ستونوں پر قائم تھیں، روایت اور درایت۔ روایت کا تعلق حافظہ سے اور درایت کا تعلق فہم سے ہے۔ اوائل اسلام میں جب کہ اسلام کا روایتی حصہ مکمل ہو رہا تھا، حق تعالیٰ نے محدثین کو جو مخصوص حافظہ عطا فرمایا، آج اسے بجز کرامت اور خرقِ عادت کے کسی دوسرے لفظ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ایک محدث کو لاکھوں کی تعداد میں حدیثیں یاد ہوتی تھیں اور نہ صرف متونِ حدیث بلکہ مع اسانید و رجال اور نہ صرف رجال کے اسماء بلکہ ان کی سوانح اور صفات بھی ازبر ہوتی تھیں، جیسا کہ کتبِ طبقات سے واضح ہے۔ انہیں سینوں سے وہ سفینے مدوّن ہوئے جو آج کتبِ حدیث کی صورت میں ہمارے سامنے ہیں۔ جب دین سینوں کے ذریعہ سے سفینوں میں منضبط ہو گیا اور محض حفظ پر مدار نہ رہا تو قوتِ حافظہ قدرتی عوامل کے ماتحت گھٹنی شروع ہوئی اور آج اس حد پر آ گئی کہ اگر ہم روزانہ کی معاشرتی زندگی میں نوٹ بک اور ڈائری جیبوں میں نہ رکھیں تو کاروبار صفر ہو جائے۔ پس جس حد تک اس محیر العقول قوتِ حافظہ کا کام پورا ہو گیا جو اس امت کو بطور اعجاز کے دی گئی تھی تو قوت کی وہ نوع بھی قدرتی طور پر ختم ہو گئی۔ گو جنس حافظہ آج بھی موجود ہے جس کی باقی ماندہ نوعیت مناسبِ وقت کام کر رہی ہے۔

دورِ روایت کے بعد اسی طرح جب اسلام کا درایتی حصہ مکمل ہونا شروع ہوا اور روایتوں سے دین کو استنباط کر کے مبوّب اور مفصل کرنے کی نوبت آئی تو حق تعالیٰ نے اس امت میں وہ وہ اربابِ درایت و فقہ اور ائمۂ اجتہاد پیدا کئے کہ ان کے صفاذ ہنوں کا سرعتِ انتقال و نفوذ ان کے حیرت ناک

استنباطات اور انکے فقہ نفس کے عجائبات بھی خرقِ عادت ہی کی صورت سے دنیا میں ظاہر ہوئے۔ انہوں نے نہ صرف مسائل ہی مستنبط کئے بلکہ وہ وہ استنباط بھی علیٰ وجہ البصیرت ظاہر کیں، کیفیتِ استنباط پر بھی روشنی ڈالی، پوری شریعت کی جزئیات کا ان کی کلیات سے ارتباط بھی معلوم کیا اور اس ربط کے واسطہ سے ہزاروں نئے کلیات سے اور ہزار ہا عللِ کلیہ جزئیات سے استخراج کیں۔ جس سے پوری شریعت شاخ در شاخ ہو کر ایک ہی شجرہ اور متصل واحد شئے دکھائی دینے لگی۔ اور یہ سب کچھ اس شان سے ہوا کہ اربابِ فہم آج ان حضرات کی رسائی فہم پر انگشت بدنداں ہیں، اور اسے ان کا کوئی اکتسابی کارنامہ نہیں بلکہ محض وہبی عمل کہنے پر مجبور ہیں، جس کیلئے خدا نے انہیں منتخب کر لیا تھا۔

جب دین کا یہ فقہ اپنی مکمل صورت میں آ گیا، امہاتِ مسائل حقیقی تنقیح کے بعد باب وار مرتب ہو گئے اور ائمہ تفقّہ کے سینوں سے نکل کر سفینوں میں مدوّن بھی ہو گئے تو ان ہی قدرتی عوامل کے ماتحت وہ خاص قوتِ فہم بھی گھٹنی شروع ہو گئی کہ اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی تھی اور رفتہ رفتہ زمانہ آج اس درجہ پر پہنچ گیا کہ جدید استنباط تو بجائے خود ہے مستنبط شدہ مسائل کے خفی رشتہ کو جو متعلقہ کلیات سے قائم ہے، بلکہ جزئیات وکلیات کے سلسلہ کے تسلسل اور صورتِ انسلاک کو بھی پوری طرح سمجھنے کا عائمہ خلائق میں فہم باقی نہیں رہا ہے۔ اس لئے اجتہاد کی وہ نوع بھی نہیں رہی جس کا تعلق استخراجِ علل واستنباطِ مسائل سے تھا کہ یہ ضرورت زمانہ کے پوری کر کے ختم کر دی اور اس بنا پر وہ قوت بھی مضمحل ہو گئی۔

ختم شدہ اجتہاد کے استعمال کے برے نتائج

اس فقدانِ قوت کے بعد بھی اگر مدعیانِ زمانہ کو اجتہاد کی اس نوع میں آزادی مل جائے جس کے لئے لوگ تڑپتے ہیں تو قطع نظر استنباطِ مسائل کی ضرورت وعدمِ ضرورت کے فسادِ مذاق، غلبۂ ہوا و ہوس اور جذبۂ خود مختاری کے ماتحت ہر ایک فاضل، ہر ایک گریجویٹ، ہر ایک وکیل، ہر ایک بیرسٹر، ہر ایک ایڈیٹر جو چند پیسوں میں لوگوں کا کچھ وقت خرید سکتا ہے بلکہ ہر ایک خواندہ ناخواندہ مجتہدِ عصر ہو گا۔ اور اجتہادات کے ایسے ایسے انوکھے نمونے دنیا کے سامنے آئیں گے کہ اسلام کی اصلی شکل پہچاننی مشکل ہو جائے گی۔

چنانچہ حسب مضمون ''الاقتصاد'' ایک شخص کہے گا کہ جس طرح سابق مجتہدین نے نصوص کو کسی علت سے معلول سمجھا اور بسا اوقات ظاہر نص کو چھوڑ کر باطنی علت پر عمل کیا اور کرایا مجھے بھی اس کا حق ہے، لہٰذا میرے نزدیک مثلاً وضو کا حکم معلل ہے جس کی علت یہ تھی کہ عرب کے اکثر لوگ اونٹ بکریاں چراتے تھے ان کے ہاتھ پیر اُن جانوروں کے بول و براز کی چھینٹوں سے آلودہ ہو جاتے تھے وہی ہاتھ منہ پر بھی لگ جاتا تھا اس لئے ان کو وضو کا حکم دیا گیا تھا۔ اس لئے اعضاءِ وضو وہی رکھے گئے جن کی آلودگی عادۃً اکثر و بیشتر تھی۔

لیکن ہم ضروریاتِ تمدن کے ماتحت روزانہ غسل کرتے ہیں، محفوظ مکانوں میں کرسی نشین رہتے ہیں اور وہ آلودگی کی علت ہم میں نہیں پائی جاتی لہٰذا وضو ہم پر واجب نہیں۔ ایک کہے گا کہ مثلاً نکاح میں شہود اور اعلانِ نکاح فی نفسہٖ ضروری نہیں بلکہ اس علت سے تھا کہ زوجین میں اختلاف ونزاع کے وقت تحقیق حال میں سہولیت ہو۔ پس جہاں اس کا احتمال نہ ہو وہاں بلا شہود نکاح جائز ہے وغیرہ وغیرہ۔ جیسا کہ آج کل کہا جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر علل و اسرار دین کے ہوں گے اور ان کی علل پر احکام مبنی ہوں گے تو ان مجتہدینِ عصر کی بدولت غریب اسلام کو تو منہ چھپانے کی بھی جگہ نہ رہے گی۔ کیونکہ اس کا انجام احکام کی تحریف، اجماع کی مخالفت وتخریبِ نصوص کی تبدیلی ہے اور اصلی اسلام کا انہدام ہے۔

یہ آج کے اجتہادات کے عریاں نمونے ہیں جنہیں ہر شخص ادنیٰ تامل سے پہچان سکتا ہے اور بعض نمونے علمی رنگ کے ہوں گے جن کے اہمال کو خواص پہچان سکیں گے۔ مگر اس قسم کے اجتہادی مفاسد پیش آنے کی وجہ وہی ہے تکوینی طور پر وہ استخراجِ علل کی قوت جو بوجہ انقضائے ضرورت کے ختم ہو چکی ہے۔ اور یہ اس کا علم کہ کون حکم معلّل ہے علت کے ساتھ اور کون تعبدی ہے، جس قوتِ فہم پر مبنی تھا وہ رفتہ رفتہ زائل ہو چکی ہے۔ پھر بھی اس کا ادِعا اور اوپر سے استعمال ایسے ہی نتائج پیدا کرے گا جو تمثیلاً عرض کئے گئے۔ ہاں اس خاص نوع کو چھوڑ کر جس نوع کے پردہ میں آج بھی جنسِ اجتہاد باقی ہے وہ عام تحقیق وتلاش، کتاب وسنت میں تدبر، ان کے لطائف وحقائق کا استخراج ہر زمانہ کے تکوینی حوادث سے تشریعی مسائل کو تطبیق دے کر مناسب فتویٰ دینا، معاندینِ اسلام کے

نئے نئے شکوک وشبہات کی تردیدات، نصوص سے استنباط کرنا، اصول اسلام کے اثبات وتحقیق کیلئے کتاب وسنت سے مؤیدات پیدا کرنا وغیرہ وغیرہ ہے۔ اجتہاد کی یہ نوع کل بھی تھی اور آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گی کہ قرآن کی شان لا تنقضی عجائبہ فرمائی گئی ہے جس میں کسی زمانہ کی تخصیص نہیں۔

پس جس طرح کتبِ روایت میں آج کسی جدید چھان بین اور رواۃ پر نئی جرح اور تعدیل کی کوئی ضرورت نہیں، حسبِ ضرورت صرف ائمہ فن سے ان کی عرق ریزیوں کا ثمرہ پیش کر دینا کافی حجت ہے، ورنہ تحصیلِ حاصل ہوگی۔ اسی طرح کتب روایت میں بھی آج پھر سے اس اجتہاد کی ضرورت نہیں رہی جو کیا جا چکا ہے بلکہ حسبِ ضرورت ائمہ رُوایت سے ان کی کاوشوں کے ثمرات کا نقل کر دینا اور اس پر عمل کر لینا کافی ہے۔ وہاں ہم روایت میں تقلید ائمہ پر مجبور ہیں، یہاں درایت میں تقلیدِ ائمہ پر مجبور ہیں۔ گویا نہ نئی حدیث کی ضرورت ہے نہ نئے فقہ کی۔ محدثین نے کوئی روایت نہیں چھوڑی جس کا صحت وسقم کھول کر نہ رکھ دیا ہو۔ فقہاء نے کوئی درایتی احتمال اور بعید سے بعید صورتِ عمل ایسی باقی نہیں چھوڑی جس کو نکھار کر بدلائل سامنے نہ رکھ دیا ہو، اور کسی جویائے عمل کے لئے تشنگی کی کوئی ادنیٰ صورت باقی رہ گئی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ دنیا میں نئے سے نئے مسائل پیش آئے اور آرہے ہیں مگر مفتیوں کو فتاویٰ کے لئے اب تک کسی جدید فقہ کو مرتب کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ اسی فقہ سے جو ایک لاء اور قانون کی صورت میں مدوّن ہے اور ان ہی اصول سے جس کے ماتحت یہ فقہی ترتیبات عمل میں آئیں، زمانہ کی ساری ضروریات پوری ہوتی رہیں اور ہو رہی ہیں، خواہ اس کے منصوص حصہ سے اور خواہ اس کے اجتہادی حصہ سے، یہ بات خود اس کی ایک مستقل دلیل ہے کہ اجتہادی دَور اپنا کام پورا کر کے منقضی ہو چکا ہے جو لوٹ کر آنے والا نہیں ہے۔

مگر ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اجتہاد فی الدین کا دور اگر ختم ہو چکا تو ہو جائے مگر اس کی تقلید کا دور کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔ تقلید ہر اجتہاد کی دوامی رہے گی، خواہ وہ موجود ہو یا منقضی شدہ۔ کیونکہ تقلید عین اجتہاد میں نہیں کی جاتی بلکہ اس سے پیدا شدہ مسائل میں کی جاتی ہے، اور وہ

مسائل آج بھی موجود ہیں اور رہیں گے۔ اس لئے تقلید پر کوئی دور بھی اختتام وانقضاء کا نہیں آسکتا۔

خلاصہ یہ کہ جنسِ اجتہاد وتقلید میں سے کسی کو بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کسی وقت بھی دنیا سے منقطع ہوئے ہیں، اس لئے آج بھی وہ دونوں اپنی اسی نوعیت کے ساتھ جس کی تفصیل ابھی عرض کی گئی دنیا میں موجود ہیں کہ دین کی جامعیت تو ان دونوں کے وجود کو مقتضی ہے جب کہ یہ دونوں شرعی چیزیں ہیں اور دین کا اِکمال واِتمام ان دونوں کے درجۂ اعتدال کو مقتضی ہے، نہ یہ کہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے ٹکرا کر ختم کیا جائے بلکہ درمیانی نقطہ پر لاکر دونوں کو قائم رکھا جائے۔ جس کی صورت ابھی عرض کی گئی۔

اختلافِ ائمہ باعثِ رحمت ہے

یہاں سے بحث کا ایک اور نقطہ پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جب اجتہاد شرعی چیز ہے جس میں رائے اور فہم کا دخل ہوتا ہے اور رائیں بتفاوتِ اَفہام معتدد اور مختلف ہوسکتی ہیں تو ہوسکتا ہے کہ ایک ہی اجتہادی مسئلہ میں رائیں کئی ہو جائیں اور اجتہادات مختلف رنگوں کے ظاہر ہوں تو کیا اس اختلافِ رائے کا دروازہ کھلنا امت کی تفریق بلکہ تخریب وتمذہب کا باعث نہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ یہ صورتِ اختلاف نہ فی نفسہٖ مضر ہے نہ دین کے لئے مضر ہے، بلکہ علم علماء اور پوری امت کے خواص وعوام کیلئے موجبِ ترقی اور باعثِ سود و بہبود ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں کوئی ترقی بغیر تصادم وتزاحم کے نہیں ہوتی بلکہ ترقی نام ہی دو متخالف چیزوں کے ٹکرانے کا ہے۔ اس لئے علم کی وسعت بھی بغیر تزاحمِ آراء وتصادمِ افکار کے نمایاں نہیں ہوسکتی۔ ایک حکیم کا مقولہ ہے:

القلب میت وحیاته بالعلم والعلم میت وحیاته بالبحث والمناظرة.

ترجمہ: دل آدمی کا مردہ ہے اس کی زندگی علم سے ہے اور علم انسان کا مردہ ہے اس کی زندگی بحث ومناظرہ سے ہے۔

ظاہر ہے کہ بحث ومناظرہ علم کو علم سے ٹکرانے ہی کا نام ہے جس سے علم کے مختلف ومخفی گوشے کھل جاتے ہیں تکوینِ الٰہی نے اسی لئے اسلام کے مقابلہ میں کفر کی طاقتیں کھڑی کیں تا کہ کفر باطل کے جتنے پہلوؤں سے اسلام سے ٹکرائے اسلام سے اتنے ہی حقانی پہلو نمایاں ہو جائیں اور انجام کار

حق کا غلبہ سب دیکھ لیں۔

علم کے مقابلے پر شبہات کا لشکر اسی لئے صف آرا کیا گیا کہ جہل اپنے جس جس حصہ سے علم سے ٹکراتا ہے علم کے اتنے ہی مخفی گوشے دنیا کے سامنے ہوتے رہیں پھر علم کو علم سے جتنی بھی ٹکر دی جائے معلومات کے اتنے ہی بوقلموں نقشے کھلتے ہیں۔ شریعت نے مشورہ کا اصول اسی لئے رکھا کہ رایوں کے تصادم سے مسئلہ کے موافق اور مخالف پہلو کھل جائیں اور بات چھن چھنا کر منقح ہو جائے۔

غرض اگر اصول کے مقابلہ پر اضداد نہ ہوں اور متخالف اشیاء کے سامنے ان کے متخالفات نہ ہوں تو ان کی مخفی حقیقتیں اور قوتیں نہ واشگاف ہو سکتی ہیں اور نہ بے حقیقت اضداد کی قلعی کھل سکتی ہے۔ اس لئے حق تعالیٰ نے دین میں ایک حصہ محل فکر و بحث رکھ کر اجتہاد و تحقیق اور تزاحمِ آراء کے لئے چھوڑ دیا تا کہ اسلام کا وہ باطنی علم جو وسیع ترین کلیات اور مخفی علل و اسرار پر مشتمل ہے **لا تقف عند حد** کی حد تک کھلتا چلا جائے اور امت کے مخصوص دماغوں کی جولانیاں اور قلوبِ صافیہ کی رسائیاں سارے عالم کے لئے نفع بخش ثابت ہوں۔

ساتھ ہی اسلامی علوم کی جامعیت اور اسی کے ساتھ کتاب وسنت کی ہمہ گیری بھی کھل جائے۔ اس کی مختصر مختصر نصوص میں کتنے کتنے علوم بھرے پڑے ہیں کہ ہر مصفا قلب و دماغ کیلئے اس میں ہر وقت اور وقت کے مناسب علم کا جدید سے جدید سامان تیار ہے جس سے **اوتیت جوامع الکلم** اور **ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لِکل شیء** کا پورا ظہور ہو جائے۔ ہاں اسی کے ساتھ یہ بھی واضح ہو جائے کہ کتاب وسنت کے بلیغ جملے اور ذی وجوہ فقرے جس قدر بھی شرعی احتمالات اپنے اندر رکھتے ہیں جو قواعدِ عربیہ اور اصولِ لسان کے اعتبار سے ان میں سے حقیقتاً پیدا ہوئے ہیں، وہ تمام محتملات بعض احتمالات میں نہ رہیں بلکہ ہر ایک محتمل قابل عمل اور ایک مستقل اسوہ بن جائے اور ہر احتمال کی طرف جانے والا چل نکلے اور اسے اپنا مسلک ٹھہرائے تا کہ کلامِ الٰہی اور کلامِ رسالت پناہی کا کوئی گوشہ بھی مہمل نہ رہے بلکہ کسی نہ کسی امام کے اختیار کر لینے کے سبب وہ امت کے زیرِ عمل آ جائے۔

پس آج اختلافِ ائمہ کی بدولت احادیث کا ہر ہر محمل اجتہادی مسائل کی صورت میں معمول ہے اور کلامِ پیغمبر کا کوئی گوشہ نہیں ہے جو ایک مستقل مذہب اور مسلک بنا ہوا نہ ہو، اسی لئے اس اختلاف کو رحمتِ واسعہ فرمایا گیا کہ اس کی بدولت کلامِ نبوت کا اعمال ہوتا ہے اہمال نہیں رہتا۔

والاعمال اولیٰ من الا ھمال.

نیز امت کے لئے سہولت بھی بہم پہنچتی ہے کہ ہر مذاق کا طبقہ ہر مذاق کے امام اپنے مناسبِ مذاق عملی پہلو کو لے کر اپنی آخرت سنوار سکتا ہے۔ اس صورت میں اسلام ایک ایسے دریا کی مانند ہوگا جس کا ایک ہی گھاٹ نہ ہو بلکہ متعدد ہوں کہ جو راہ گیر جس جانب سے بھی گذرے سیراب ہو سکے اور اسے کسی ایک ہی گھاٹ کی طرف گھوم کر آنے کی مجبوری لاحق نہ ہو کہ ہر گھاٹ پر پانی بھی وہی ہے، مزہ بھی وہی ہے البتہ سمت اور رُخ بدلا ہوا ہے۔

یا ایک عظیم الشان درخت کے مشابہ ہوگا جس کی ہزاروں شاخیں ہوں اور ہر سمت میں ہوں تا کہ جدھر سے بھی کوئی آئے پھل کھا سکے۔ یہ نہیں کہ شاخ ایک ہی ہے اور ہر جانب سے آنے والے کو ناگزیر طریقہ پر ایک ہی سمت خاص میں پہنچ کر پھل سے انتفاع کا موقعہ ملتا ہے۔

یا ایک عظیم الشان ایوان کی طرح ہوگا جس میں ہزاروں دروازے ہیں کہ ہر جہت سے آنے والے ہر سمت سے مکان میں داخل ہو سکتے ہیں اور اس کے سامان سے راحت اٹھا سکتے ہیں، جو مجبور نہیں ہیں کہ گھوم پھر کر ایک ہی دروازے سے داخل ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ سہولت اختلافِ ائمہ ہی کے بدولت امت کو حاصل ہو سکتی تھی اس لئے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اختلاف ائمہ کا اصول کا نہیں بلکہ اتحادِ اصول کے ساتھ سمتوں، جہتوں، کیفیتوں کا اختلاف ہے تا کہ علم کی اس وسعت سے اسلام کی ہمہ گیری اور امت کے لئے عمل کی تیسیر ہو جائے۔ نیز ہر مذاق کے انسانوں کو الوانِ فہم اور اس کے مذاق کے مطابق مربی اور سامانِ تربیت بھی میسر آ جائے۔

پس اس حکمتِ بالغہ کے ماتحت حق تعالیٰ نے ائمہ اجتہاد میں تعدّد بھی پیدا فرما دیا اور ان متعدد افراد کے مذاقِ اجتہاد میں الوان کا اختلاف بھی ڈال دیا۔ اصول استنباط بھی مختلف ہو گئے اور ان کے ماتحت مستنبط شدہ مسائل کی لمیات، پھر ان لمیات کے ماتحت حکمیات بھی مختلف ہو گئیں اور یہ سارے اختلافات سمٹ کر اس اختلافِ ذوق سے پیدا ہوئے جو ائمہ کو قدرتِ الٰہی نے تکوینی طور پر بخشا تھا۔ اس کا ایک عظیم فائدہ یہ بھی ہوا کہ ان ائمہ کی مختلف شانوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف اور متنوع شئونِ نبوت واشگاف ہوئیں۔

گویا وہ ساری شاخیں جو ایک ذاتِ بابرکت نبوی میں مجتمع تھیں اور ان سب کا کوئی ایک امتی انفرادی طور پر تحمل نہیں کر سکتا تھا پوری امت کے راسخین فی العلم پر منقسم ہو کر مختلف رنگوں میں ظاہر ہوئیں اور وہ بھی اس شان سے کہ ہر شانِ نبوت نے ایک ایک مجتہد کے ذریعہ ایک مستقل مسلک اور تہذیب کی صورت اختیار کر لی جس پر امت کے کروڑوں افراد چلنے کے لئے تیار ہوئے اور شئونِ نبوت کے یہ تمام الوان بحیثیت مجموعی ایک صد رنگ گلدستہ کی صورت سے دنیا میں ظاہر ہوئے۔

نظر بریں فقہاءِ امت کا یہ اختلاف امت کے حق میں نہ صرف غیر مضر بلکہ علماً و عملاً مفید ثابت ہوا۔ فہیم شخصیتوں کے مکنونِ جوہر کھلے، کتاب وسنت کی بلاغت وجامعیت کے سارے مستور پہلوؤں کا اعلان ہو گیا۔ امت کیلئے عملی آسانیاں بہم پہنچ گئیں۔ پیغمبر کے متنوع علوم کی شاخیں واضح ہو گئیں۔

غرض امت، پیغمبر، دین، مذہب سب کے لئے اجتہادی اختلاف اور فروعی تنوع بہر نہج مفید ہی مفید اور رحمت ثابت ہوا۔ اسی لئے شریعت نے کھلے لفظوں میں اس اختلاف کی مدح سرائی کرتے ہوئے اسے رحمتِ واسعہ کہا۔ ارشادِ نبوی ہے:

اختلا ف اصحابی رحمة واسعة.

ترجمہ: میرے صحابہ کا اختلاف بڑی رحمت ہے۔

(رواہ البیھقی فی المدخل عن ابن عباس ورواہ الدارقطنی والدار می وابن عساکر عن ابن عمرو صحّحه الحاکم) (قاسم العلوم مسئلہ امامت)

پھر اسی پر قناعت نہیں فرمائی گئی بلکہ اس پر اجر وثواب کے وعدے دے کر امت کو اس کی رغبت دلائی گئی۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن عمرو بن العاص انه سمع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب فله اجرانِ واذا حکم ثم اجتهد ثم اخطأ فله اجر. رواہ البخاری (الاقتصاد)

ترجمہ: حضرت عمرو بن عاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی حکم کرنے والا حکم کرے اور اجتہاد میں مصیب ہو اس کو دو اجر ملتے ہیں، اگر خطا ہو جائے تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔

قرآنِ کریم نے بھی اپنے نظم میں اس اختلاف کی مشروعیت کی طرف اشارہ فرمایا۔ گویا فروعی اختلافات کی اجازت مرحمت فرمائی۔ ارشادِ ربّانی ہے:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ م بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ○

ترجمہ: اور تم لوگ ان کی طرح مت ہو جانا جنہوں نے باہم تفریق کر لی اور باہم اختلاف کر لیا، احکامِ واضحہ پہنچ جانے کے بعد، اور ان لوگوں کے لئے سزائے عظیم ہوگی۔

من بعد ماجاء هم البينات کی قید سے واضح ہے کہ اختلاف مطلقاً مذموم نہیں بلکہ صرف وہی اختلاف مذموم ہے جو دلائل کھل جانے کے بعد کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسا اختلاف یا تو اصول کا اختلاف ہوسکتا ہے، کیونکہ اصول خود فی نفسہٖ کھلے ہوئے اور واضح ہوتے ہیں اور یا ان فروع کا ہوسکتا ہے جن کے دلائل واضح ہو جائیں۔

پس اصولِ واضحہ اور فروعِ واضحۃ الدلائل میں اختلاف آیتِ بالا سے مذموم اور ممنوع ثابت ہوا کہ وہ اختلاف محض نفسانی ہوتا ہے لیکن ان فروع میں اختلاف جن کے دلائل ہی ابھی تک واضح نہ ہوئے ہوں خواہ اس طرح کہ ان کے بارہ میں کوئی نص ہی نہ آئی ہو، یا نص ہے مگر ارادہ سے متعارض ایک دوسری نص بھی ہو جن میں وجہِ تطبیق صریح اور واضح نہ ہو تو اس قسم کی فروعات میں اختلاف ظاہر ہے کہ وضوحِ بینات سے پہلے پہلے کا ہوگا اس لئے مذموم بھی نہیں ہوسکتا، یہی وہ اجتہادی اختلاف ہوگا جو اتحادِ اصول کے ساتھ محض فروعاتی ہوگا اور بہ مجبوری ہوگا جسے لسانِ نبوت پر رحمتِ واسعہ کہا گیا ہے اور جس کی خطا پر بھی اجر کا وعدہ کیا گیا ہے۔ پس ایسے اختلاف کی مشروعیت حدیث کے تو منطوق سے اور قرآن کے مفہوم سے ثابت ہوگئی۔

مسائلِ فقہ کی تدوین مذموم نہیں ہوسکتی

بہر حال جب کہ اجتہاد مشروع بھی ہوا، اجتہادی اختلافات بھی شرعی اور مطلوبِ شرعی ٹھہرے تو ائمۂ اجتہاد کے ذریعہ ایسے اجتہادی اختلافات کا ظہور بھی نہ قابل ملامت ہوسکتا ہے نہ ایسے مسائل کی

تدوین ہی قابل طعن ہوسکتی ہے۔ اگر کسی مجتہد کے تلامیذ اپنے عمل کے لئے اس کے اجتہادات کو ایک جگہ جمع کرلیں گویا بالفاظِ دیگران شرعیات کے مسائل کی تدوین کرنے لگیں تو آخر اس میں کونسی شرعی قباحت ہے؟ کہ اس پر انہیں قابل سرزنش شمار کیا جائے۔ بس ایسے ہی اجتہادی مسائل کے ایک جگہ جمع شدہ کا مجموعہ کا نام فقہ ہے جس کو کسی مجتہد کے متوسلین نے باب وار اوراق میں ذخیرہ کرلیا ہو۔

پھر یہ نام بھی کوئی اختراعی نام نہیں بلکہ حدیث نبوی سے ثابت شدہ اور اسکے رسول کا تجویز فرمودہ نام ہے جیسا کہ حدیث **رب حامل فقه** اور حدیث **مثل من فقه فی دین اللّٰه** اور حدیث **من یرد اللّٰه به خیرًا یفقهه فی الدین** سے تفصیلی طور پر اس فقہ کی نوعیت عرض کی جاچکی ہے۔

مبلغینِ فقہ کے لقب ''اہل سنت والجماعت'' کا مأخذ

ہاں پھر چونکہ یہ فقہ مجموعۂ سنن تھا جس میں سنن نبوی تو بطور ماخذ کے شامل تھیں اور سننِ صحابہ بطور ماخوذ کے جمع تھیں، اس لئے اس میں سنیت کا بھی نور تھا اور جماعتِ صحابہ کا جماعتی نور بھی مجتمع تھا، اس لئے عالمینِ فقہ نے اگر اپنا نام **اهل السنة والجماعة** رکھ لیا تو کیا برا کیا؟ بلکہ غور کرو تو یہ نام بھی حدیث ہی سے ماخوذ ہے۔ حضرت عمرو بن عاصؓ کی روایت میں ارشادِ نبوی ہے:

وان بنی اسرائیل تفرّقت علی ثنتین وسبعین ملة و تفترق امتی علٰی ثلث وسبعین ملة کلهم فی النار الا واحدة قالوا من هی یا رسول اللّٰه قال ما انا علیه واصحابی. رواه الترمذی (مشکوة باب الا عتصام)

ترجمہ: اور بنی اسرائیل بہتّر (۷۲) فرقوں میں بٹ گئے اور میری امت تہتر (۷۳) فرقوں میں منقسم ہوجائے گی۔ سب فرقے ناری ہوں گے بجز ایک کے۔ صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ فرقہ کونسا ہے؟ فرمایا جس طریقہ پر میں اور میرے اصحاب ہیں (اس پر چلنے والا فرقہ ناجی ہے)۔

ظاہر ہے کہ اصحاب کے لفظ سے جو جمع لیا گیا ہے، جماعت مفہوم ہو رہی ہے اور **مـــا** سے مراد طریقہ اور سنت ہے جو پیغمبر اور صحابہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس لئے فرقہ ناجیہ کے طریق کا ترجمہ ہوا ''**سنة نبی وجماعة نبی**''۔

ظاہر ہے کہ جب اہل فقہ کے فقہ میں **سنة نبی** اور **جـمـاعة نبی** جمع ہے اور انہوں نے اس

لفظی اور معنوی مناسبت سے اپنا لقب اہل سنت والجماعت تجویز کرلیا تو اس میں کیا برائی کی کہ یہ لقب ان کے حق میں مستوجبِ ملامت شمار کیا جائے؟ بلکہ اس لقب کی ترکیب پر غور کیا جائے تو ایک اور شرعی حقیقت بھی اس لقب سے واشگاف ہوتی ہے جو دینی جماعت کے جسم کے لئے بمنزلہ روح کے ہے اور وہ یہ کہ اپنے آپ کو اہل السنۃ اور اہل الجماعت کہنے والے گویا یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم سنن نبوی کو محض الفاظِ حدیث سے اخذ نہیں کرتے بلکہ الفاظ کے ساتھ صحابہ کی شخصیتوں کو ملا کر معانی لیتے ہیں جو حاملانِ حدیث ہیں۔ کہ حدیث کے فقہ کی طرف محض سفید کاغذ یا سیاہ حروف یا خالی الفاظ اشارہ نہیں کر سکتے کہ فقہ ظاہرِ حدیث نہیں بلکہ باطنِ حدیث ہے اور یہ سب اس باطن کے ظواہر ہیں، باطنِ علم کی طرف جو ظاہر الفاظ سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اگر رہنمائی کر سکتے ہیں تو الفاظ نہیں بلکہ صرف وہ حاملانِ حدیث جن کی زبانوں پر تو حدیث اور قرآن کے الفاظ ہیں اور سینوں میں ان الفاظ کے مخفی حقائق ودقائق ہیں۔ گویا الفاظِ کتاب وسنت کے ساتھ صحبت اور معیتِ اساتذہ بھی ضروری ہے۔ اگر صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے قرآن وحدیث سنا اور ان کے حقائق کو حضور پاک کے سینہ مبارک سے لیا پھر تابعین نے صحابہ کی زبان سے تو قرآن وحدیث لیا اور ان کے قلوب سے اس کے صفائی واسرار کو حاصل کیا۔ بَلْ هُوَ اٰيَاتٌ م بَيِّنَاتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ.

تو ہم بھی اس توراث کے ماتحت الفاظِ کتاب وسنت تو کتب سے لیتے ہیں اور ان کے حقائق ان روشن ضمیر اساتذہ کے قلوب سے جو خلفاً عن سلفٍ اس باطنی نور کو اخذ کرتے چلے آئے ہیں۔

پس اہل السنۃ والجماعۃ کے لفظ سے طریقہ اور مذہب بھی نکلتا ہے اور طریقہ کے ساتھ اہل طریق کی معیتِ ملازمت بھی مفہوم ہوتی ہے جو حقائق کے سمجھنے کا واحد ذریعہ ہے۔ چنانچہ قرآنِ کریم نے دینی سلسلہ میں تعلیم وتربیت کے بھی دو اصول ذکر فرمائے ہیں ایک کتاب اور ایک استاد، گویا کتاب کے ساتھ ایک عالمِ کتاب رسول ضرور لازم رکھا ہے تاکہ وہ کتاب کے جلی وخفی حقائق سمجھائے بھی اور کرکے دکھلائے بھی۔ چنانچہ ارشادِ ربّانی ہے:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.

ترجمہ: بلاشبہ ہم نے اپنے رسول بھیجے کھلی کھلی نشانیوں کے ساتھ اور ان کے ساتھ کتاب اتاری اور میزان تاکہ لوگ عدل کے ساتھ قائم ہوں۔

اس لئے اہل السنۃ والجماعۃ کا عنوان ایسا جامع عنوان نکلا کہ اس میں دینی تربیت کے ان دونوں بنیادی اصولوں (کتاب اور شخصیت) کی طرف اشارہ ہوگیا۔ جن سے ایک سچی جماعت یا صادق فرقہ کی تشکیل ہوتی ہے کہ اس کے لقب میں طریق اور اہل طریق دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سے واضح ہوگیا کہ جو اہل السنۃ والجماعۃ ہے وہ اہل حدیث اور اہل قرآن بھی ہے کہ یہ کتاب کا مرتبہ ہے، اہل عترت بھی ہے کہ یہ شخصیت کا درجہ ہے، لیکن ہر اہل حدیث اور اہل عترت کا اہل السنۃ والجماعۃ ہونا ضروری نہیں کہ ان القاب میں کسی فقط کتاب کی طرف اشارہ ہے اور کسی میں محض شخصیت کی طرف۔ پس حدیث میں جہاں بھی مسلمانوں کو اہل حدیث فرمایا گیا جیسے حدیثِ انس سخاوی سے نقل کی جاتی ہے کہ اس میں مسلمانوں کو **انتم اهل الحديث** سے خطاب کیا گیا ہے یا قیامت میں کیا جائے گا، یا کسی حدیث میں مسلمانوں کو اہل قرآن کہا گیا ہے جیسے حدیثِ علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ:

ان اللّٰه وتريحب الوتر فاوتروايا اهل القرآن. رواه الترمذی والنسائی و ابو داود. (مشکوة باب الوتر)

ترجمہ: اللہ وتر ہے وتر ہی کو پسند کرتا ہے، پس وتر پڑھوائے اہل قرآن۔

یا کسی حدیث میں عترت کے اتباع کی دعوت دے کر گویا انہیں اہل عترت کہا گیا۔ یہ سب اسماء جزوی اور نسبتی ہیں کہ یا تو مسلمانوں کو کتاب اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یا سنتِ نبوی کی طرف، یا صحابہ واہل بیت کی طرف، لیکن اہل السنۃ والجماعۃ کا جامع ترین لقب ہے جس میں کتاب واستاد دونوں کی طرف بیک دم اشارہ بلکہ صراحت موجود ہے۔ اور ان حالیہ اہل حدیث یا اہل قرآن کے القاب والی روایتوں میں اس لقب سے کسی اصطلاحی جماعت کی طرف اشارہ نہیں ورنہ چکڑالوی اہل قرآن اور شیعانِ اہل عترت کو اپنی حقانیت پر استدلال لے آنے کا کافی موقع مل جائے گا۔

بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک نسبتِ محض ہے جو ملابست کی وجہ سے فرمائی گئی ہے جیسے جنت میں مختلف دروازوں باب الصّلوۃ، باب الجہاد، باب الریان وغیرہ سے داخل ہونے والوں کو محض ان اعمال یا ان دروازوں کی طرف منسوب ہو جانے کے سبب مختلف القاب سے یاد کیا گیا ہے، بعض کو

اہل الصلوٰۃ کہا گیا، بعض کو اہل الصیام کہا گیا اور بعض کو اہل الجہاد۔ یا بعض روایات میں مسلمانوں کو اہل لا الٰہ الا اللہ فرمایا گیا۔ بعض احادیث میں اہل قبلہ فرمایا گیا۔ اسی طرح بعض روایات میں انہیں اہل دین کہا گیا۔

ظاہر ہے کہ ان القاب سے فرقے اور مذہبی گروہ مراد نہیں ہیں بلکہ محض نسبتوں کا اظہار ہے جس سے مسلمانوں کی امتیازی شان اور تشریف مقصود ہے نہ کہ عقائد و مسائل کے مختلف گروہوں کی طرف اشارہ فرمایا۔ اسی طرح حدیث میں اہل الحدیث، اہل القرآن فرمانے سے اصطلاحی جماعتیں چکڑالوی یا امرتسری مراد نہیں بلکہ نسبتوں کا اظہار مقصود ہے کہ مسلمانوں کو کتاب سے بھی نسبت ہے حدیث سے بھی ہے، صحابہ سے بھی ہے، صلوٰۃ سے بھی ہے، صیام سے بھی ہے، جہاد سے بھی ہے، دین سے بھی ہے، کلمہ طیبہ سے بھی ہے۔

پس ایک مسلمان اہل حدیث بھی ہے اہل قرآن بھی ہے، اہل عترت بھی ہے اہل صلوٰۃ بھی ہے، اہل صیام بھی ہے اہل جہاد بھی ہے، اہل دین بھی ہے اہل علم بھی ہے اور اہل لا الٰہ الا اللہ بھی ہے۔ لیکن ''ما انا علیه و اَصحابی '' کا جملہ جس سے اہل السنۃ والجماعت کا لقب مستنبط ہوتا ہے بولا ہی گیا ہے فرقوں کے تذکرہ کے سلسلہ میں اور اس لقب سے ایک فرقہ ہی کی تشخیص منظور ہے جو عند اللہ فرقہ ناجیہ ہے۔ پس یہ لقب محض نسبت نہیں بلکہ ایک جماعت کا شرعی سرنامہ اور عنوان ہے اس لئے میرے خیال میں اہل سنت والجماعت نے اس لقب کو اپنے لئے اختیار کر کے اپنے کمالِ تفقہ کا ثبوت دیا ہے کہ مسلک کا لقب بھی منصوص رکھا یعنی فقہ اور اہل مسلک کا لقب بھی منصوص ہی انتخاب کیا، یعنی اہل السنۃ والجماعت اور پھر لقب بھی وہ اختیار کیا جو لقب ہی کے طور پر حدیث میں مذکور ہوا ہے نہ کہ محض نسبت کے طور پر: فما احسن فقھم و احسن درایتھم.

پس جس طرح حدیث کی اس نسبت ''اہل حدیث'' سے اہل قرآن کی نفی نہیں ہوتی اسی طرح اہل حدیث کے لفظ سے آخر اہل السنۃ والجماعۃ کے لقب کی یا ان کے مسلکِ فقہ کی یا اس کے لوازمِ اجتہاد و تقلید کی نفی کیسے کی جائے گی اور حدیث کی یہ مراد ہی کب ہے کہ اہل حدیث یا اہل قرآن کے لقب کو بمقابلہ لقب اہل سنت والجماعت استعمال کیا جائے۔ نہیں! بلکہ سوچنا چاہئے کہ اگر فرقہ ناجیہ

کے لقب (اہل السنۃ والجماعۃ) سے نسبت محض اہل حدیث یا اہل قرآن کی نفی کی جاتی تو موقعہ بھی تھا لیکن نسبتِ محض کے عنوان سے ایک جماعتی لقب کے عنوان کی نفی کے تو کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے جب کہ وہ منصوص بھی ہو۔

بہر حال اہل السنۃ والجماعت بحمد اللہ فرقہ ناجیہ ہے، فرقہ ضالہ نہیں، اس کا لقب شرعی ہے، بدعت نہیں۔ اسکے دستور العمل کا لقب (فقہ) منصوص ہے اختراعی نہیں ہے۔ اسلئے اگر یہ شرعی جماعت اپنے شرعی مسلک کے مسائل بنام فقہ ایک جگہ مرتب اور جمع کردے تو اس میں ملامت کی کیا بات ہے۔

چنانچہ ائمہ مجتہدین کے فقہے مرتب ہوئے اور اپنی اپنی جگہ کروڑوں مسلمانوں کیلئے دستور العمل بنے ہوئے ہیں اور کبھی بھی امت نے ان کو ذریعہ مُطاعن و ملامت نہیں بنایا۔ بلکہ ہر طبقہ نے امت کی اس محنت کی قدر کی اور اس سے فائدہ اٹھایا۔ ساتھ ہی اسے قرآنی معجزہ کی حجت سمجھا کہ اس کے ذریعہ سے قرآن کے علومِ سربستہ جو اس کے اعجاز کی روح اور وجوہِ اعجاز کا اہم جزو تھے، کھل گئے اور کتاب وسنت کے جوامع کلمہ کی اعجازی بلاغت و جامعیت نمایاں ہوگئی۔

تقلیدِ شخصی اختلافی مسائل میں ناگزیر ہے

بہر حال جب کہ یہ واضح ہو گیا کہ اجتہاد مشروع، اجتہادیات پر عمل مشروع، ان کا مجموعی ذخیرہ فراہم کیا جانا شرعی چیز، اس کا نام رکھنا شرعی بات اور ان سارے اجتہادیات میں غیر مجتہد کے لئے تقلید ناگزیر، اور ساتھ ہی یہ کہ ہر اجتہادی مسئلہ میں دو رایوں کا ہونا ممکن اور دائرۂ شرع میں داخل بلکہ مستحسن اور مطلوب ہے، تو یہیں سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ایسے اختلافی مسائل میں پھر تقلیدِ شخصی بھی ناگزیر طریقہ پر ضروری ہو۔ کیونکہ ایک مسئلہ کسی دو متضاد جانبوں میں دائر سائر کبھی رہ ہی نہیں سکتا، نہ اعتقاداً نہ عملاً۔ آخر ایک ساعت میں ناسخ و منسوخ، راجح و مرجوح، اولیٰ و غیر اولیٰ، حقیقت و مجاز، مشترک و مؤوّل، واجب اور مکروہ، فرض اور حرام پر عمل یا اعتقاد کیسے سمجھ میں آسکتا ہے، چار و ناچار ایک ہی جانب کو اختیار کرنا پڑے گا جس کے معنی یہ ہیں کہ اس غیر مجتہد کو اختلافیات میں کسی ایک ہی مجتہد کی تقلید کرنی پڑے گی۔ حتیٰ کہ اگر ایک مسئلہ میں ایک امام کی تقلید ہو اور دوسرے

میں دوسرے کی تو میں کہوں گا کہ جس مسئلہ میں بھی تقلید ہوئی ایک کی ہوئی اور وہی تقلید شخصی پھر باقی رہی۔ زیادہ سے زیادہ امام کئی ہو گئے مگر ہر ہر مسئلہ میں امام ایک ہی رہا۔ اور تقلید بھی واحد ہی کی رہی یہ تو نہ ہوا کہ اسی ایک مسئلہ میں فلاں کی بھی تقلید ہوئی اور اسی میں فلاں کی بھی۔

تقلیدیں متعدد ہو گئیں امام متعدد ہو گئے مگر جس مسئلہ میں بھی جس امام کی تقلید واقع ہوئی وہ رہی شخصی ہی۔ یا اگر ایک شخص ایک مسئلہ میں صبح کو ایک امام کا مقلد ہے اور اسی مسئلہ میں شام کو دوسرے امام کا، جب کہ وہ دونوں مختلف الرائے بھی ہیں تو میں عرض کروں گا کہ اب بھی وہ تقلیدِ شخصی ہی رہی۔ کیونکہ جس صبح کو اس نے ایک امام کی تقلید کی تو اس صبح کو وہ یقیناً دوسرے امام کے نظریہ سے ہٹا ہوا اور اس کے عمل سے الگ تھا، شام کو جب اس نے دوسرا امام اختیار کیا تو یقیناً صبح کا مذہب اور صبح کا امام بھی بدل دیا۔ اس لئے صبح کو تقلیدِ شخصی ہی کی اور شام کو بھی تقلیدِ شخصی ہی رہی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اختلافی مسائل میں تقلیدِ شخصی کے سوا عقلاً کوئی چارۂ کار ہی نہیں خواہ کوئی طریقہ بھی اختیار کر لیا جائے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس تقلیدِ شخصی میں کون سی مذموم ہے اور کون سی مستحسن۔ مگر مختلف فیہ مسائل میں کوئی نوعیت بھی لی جائے تقلید شخصی کے سوا عامی کے لئے اور تحقیق شخصی کے سوا مجتہد کے لئے کوئی چارۂ کار نہیں، جس کا راز یہ ہے کہ عقلاً آدمی بیک وقت نقیضین میں دائر سائر کبھی نہیں رہ سکتا۔ نیز دین میں شرعاً تناقض ناممکن ہے جو بھی کسی ایک جانب کو اختیار کرے گا خواہ مجتہد ہو جو فقہی نظریہ سے عملاً اس کی ایک جانب کو بڑھا ہے یا وہ مقلد ہو جو اعتقاداً و عملاً مسئلہ کی ایک جانب کو اختیار کر رہا ہے، ناگزیر ہے کہ اس مسئلہ کی دوسری جانب کو ترک کرے ورنہ وہ اور اس کا دین تناقض کا شکار ہو جائے گا۔ جو عقلاً و شرعاً محال ہے۔ جس کی دین میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں اس کی نظیریں ملیں گی کہ ایک جانب سے رجوع کر کے دوسری جانب اختیار کر لی جائے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں پہلی جانب کو ترک کرنا پڑے گا اور وہی تقلید شخصی یا تحقیق شخصی پھر آ جائے گی۔

غرض یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک نقیض کو مانتے ہوئے دوسری نقیض بھی مانی جائے یا ایک کے زیرِ عمل ہوتے ہوئے دوسری بھی معمول بن جائے۔

تقلیدِ شخصی کون سی مطلوب ہے، اور وہ کیوں ضروری ہے؟

رہا یہ کہ ان ساری شخصی تقلیدوں میں مطلوب کون سی تقلید ہے یا عقلاً اور نقلاً قابل قبول بلکہ قابل وقوع کون سی ہے؟ سو اس کے متعلق اگر انصاف سے غور کیا جائے تو صرف ایک ہی صورت معقول ہوسکتی ہے کہ عمل کے دائرہ میں ایک ہی فقہ کے تمام مسائل پر عمل کیا جانا یا بالفاظِ دیگر کل مسائل اجتہاد میں ایک ہی امام کی تقلید کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ علمی نظر میں یہ ناممکن ہے کہ اجتہادیات میں تقسیم کرکے بعض مسائل میں ایک امام کی اور بعض میں دوسرے کی تقلید کی جاسکے۔ بلکہ جس فقہ کو بھی اختیار کیا جائے اسے پورے ہی کو اختیار کرنا پڑے گا۔ ورنہ وہی تناقضِ محال کسی نہ کسی جہت سے سر پڑ جائے گا۔ بعض مسائل میں جزئیاتی تناقض نمایاں ہوگا، بعض میں ان جزئیات کے مبانی اور متعلقات کا تناقض رونما ہوگا، اور بعض میں ان جزئیات کے کلیوں اور اصولوں میں تناقض پیدا ہوجائے گا کیونکہ:

(۱) بعض مسائل اجتہادیہ تو وہ ہیں کہ خود ان ہی میں حکمی طور پر کھلا تناقض ہوتا ہے جسے ایک عامی سے عامی آدمی بھی پہچان سکتا ہے۔ مثلاً مسِ مرأۃ (عورت کا چھودینا) کہ حنفیہ کے یہاں عورت کو چھودینے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور شوافع کے یہاں ٹوٹ جاتا ہے، یا مسِ ذَکر حنفیہ کے یہاں ناقض وضو نہیں اور شوافع کے یہاں ہے۔ یا خارج من غیر السبیلین شوافع کے یہاں ناقض وضو نہیں ہے اور حنفیہ کے یہاں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے جو حکم کے لحاظ سے بھی ہے اور بنائے حکم یعنی دلائل وغیرہ کے اعتبار سے بھی ہے۔

پس ایک عام آدمی بھی جانتا ہے کہ وہ ان مسائل کی ان دو متناقض جہتوں کو متناقض مانتے ہوئے بیک وقت نہ دونوں پر عمل کرسکتا ہے نہ دو عملوں کے درمیان دائر سائر رہ سکتا ہے، کہ دین میں ایسے تناقض کی کوئی حجت اور کوئی نظیر ہی موجود نہیں۔ الاّ یہ کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے دو متناقض باتوں میں صراحۃً امت کو خیار دیا گیا ہو۔ ایسی صورتوں میں دو فقہوں یا دو فقیہوں میں دائر سائر رہنا کھلا تناقض قبول کرلینا ہے۔ گویا دو متعارض چیزوں کو بیک وقت حق جان کر قابل عمل ماننا ہے جو عقلاً

بھی باطل ہے اور شرعاً بھی محال ہے، اس لئے ناگزیر ہے کہ اس قسم کے مسائل میں ایک عام آدمی بھی کھلے طور پر مسئلہ کی ایک ہی جانب کو اختیار کر کے ایک ہی امام کی تقلید پر مجبور ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ایک مسئلہ کی دو متخالف جانبوں میں سے ایک وقت ایک پر عمل کیا جائے اور دوسرے وقت دوسری پر۔ یا ایک امام اور ایک فقہ کا پابند رہتے ہوئے اسی نوع کے کسی ایک آدھ مسئلہ میں دوسرے امام کی تقلید کر لی جائے اور جب کہ اس مسئلہ کی وہ جانب ہی چھوڑ دی جائے گی جو اپنے امام کی اختیار کردہ تھی اور صرف وہی جانب لی جائے گی جو دوسرے امام کی مختار ہے تو اس میں وہ مذکورہ تناقض حکم بھی پیدا نہ ہوا، اور ایک امام کی تقلید سے بھی باہر نہ ہوا کہ بہرحال اکثر وبیشتر بلکہ تقریباً کل ہی مسائل میں بجز اس ایک آدھ مسئلہ کے اپنے ہی امام کی تقلید موجود ہے، تو ایسی معدودے چند جزئیات میں دوسرے امام کی تقلید کرنے میں کیا حرج ہے؟

مثلاً ایک حنفی تمام مسائل فقہیہ میں حنفی رہتے ہوئے مفقود کے مسئلہ میں مالکیہ کے مذہب پر عمل کرنے لگے اور حنفیہ کا مسلک اس بارہ میں ترک کر دے تو اس میں وہ تناقض یا جمع بین الضدین کب لازم آیا جس سے بچنے کے لئے دو تقلیدیں غیر معقول سمجھی گئیں تھیں؟ لیکن اگر غور سے کام لیا جائے تو وہ تناقض اب بھی موجود ہے، اس خاص جزئیہ میں نہیں تو اس کے مبانی اور متعلقات میں موجود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہر ایک امام جب کسی مسئلہ میں کوئی اجتہادی رائے قائم کرتا ہے تو اس کے سامنے اس باب کے تمام مسائل کا ایک سلسلہ مستحضر ہوتا ہے اور وہ اپنے مخصوص ذوق اور اصول سے ان تمام مسائلِ باب میں ایک خاص تناسب محسوس کرتے ہوئے اور اپنے ذوقِ اجتہاد سے اسی تناسب کو قائم رکھ کر اس باب کے تمام مسائل کی کڑیاں جوڑتا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ دوسرے امام کی ذوقی نظر میں بھی مذکورہ تناسب کا مذہبی رنگ قائم ہو بلکہ وہ تناسب وتوازن کا کوئی اور رنگ لئے ہوئے ہو جو اس رنگ سے بالکل جداگانہ ہو۔ اس لئے اگر ایک امام کا مقلد ایسے کسی ایک مسئلہ میں بھی دوسرے امام کی تقلید کرے گا تو اس خاص مسئلہ میں نہیں بلکہ اس کے ہمرنگ اور مبانی دوسرے مسائل میں تناقض رونما ہوگا اور اس نئے مقلد کے سر اُن متعلقاتِ مسائل کی تقلید بھی لازم آجائے گی جن میں تقلید کا اس نے ارادہ بھی نہیں کیا تھا۔

مفقود کے مسئلہ میں یہی صورت ہے کہ مالکیہ کے یہاں چار سال میں تفریق اس پر دائر ہے کہ ان کے یہاں اکثر مدتِ حمل چار سال ہے، اس لئے چار سال تک براءۃِ رحم کا انتظار کیا جاتا ہے۔ نیز چار سال کے بعد اِعسار بھی موجبِ تفریق ہو جاتا ہے۔

لیکن فقہ حنفی میں اکثر مدت دو سال سے زائد نہیں اور اِعسار موجبِ تفریق نہیں۔ پس نفقہ کے اعتبار سے چار سال پر تفریق کا فتویٰ دیا جانا گویا مدتِ حمل بھی چار سال مان لینا اور اِعسار پر تفریق کا ترتب تسلیم کر لینا ہے۔ حالانکہ یہ حنفی بحیثیت حنفی ہونے کے اکثر مدتِ حمل دو سال مانے ہوئے ہیں جس سے ابھی تک منکر نہیں اور اِعسار کو موجبِ تفریق ہی نہیں کہتا پس وہ مسئلہ مفقود کے معانی میں حنفی بھی ہے اور مالکی بھی ہے دو سال کا بھی قائل ہے اور چار سال کا بھی، تفریق اعسار کا بھی قائل ہے اور عدمِ تفریق کا بھی قائل ہے۔ اگر نفس مسئلہ مفقود کے فتویٰ میں وہ گرفتارِ تناقض نہ ہوا تو اس کے مبانی اور متعلقات میں ہو گیا جس کے رفع ہونے کی صورت بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ ہر مسئلہ میں حنفی رہے، یا ہر مسئلہ میں مالکی بن جائے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نہ ایک مسئلہ کی دو جانبوں میں دائر رہے نہ ایک مسئلہ کے دو اجتہادی پہلوؤں میں دو وقتوں میں دائر رہا جائے بلکہ دو باب کے الگ الگ مسائل میں جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو دو اماموں کی تقلید کی جائے۔

مثلاً فروعِ صلوٰۃ میں ایک امام کے اجتہاد پر عمل کیا جائے اور فروعِ حج میں مثلاً دوسرے کے اجتہاد پر، تو اس میں بظاہر تناقض کی بھی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی اور تقلید شخصی کی مصیبت سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو اس صورت میں گو جزئیاتی تعارض نہیں مگر اصولی اور کلیاتی تعارض سے یہاں بھی مفر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر امام کے اصولِ استنباط الگ الگ ہیں جو اس کے فطری مذاق اور افتادِ طبع سے سرزد ہوئے ہیں۔ اس لئے وہی رنگ اس کے پورے فقہ میں رچا ہوا ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح شریعتوں میں انبیاء کا رنگ سمایا ہوتا ہے۔ ایک شریعت جب کہ نبی کے دل و دماغ سے ہو کر ظہور پذیر ہوتی ہے تو نبی کا فطری رنگ شریعت میں جھلکنا ناگزیر ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی شان جلالی تھی تو شریعتِ موسوی کے احکام میں بھی تشدد اور شدت غالب ہے، عیسیٰ علیہ

السلام کی شان جمالی اور رأفت ورحمت کی تھی، تو ان کی شریعت میں بھی لین کا غلبہ ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ جامعِ شئون تھی جن کا غالب رنگ عدل واعتدال اور رحمت ویسر تھا تو شریعتِ محمدی کے ہر ہر مسئلہ میں یہ جامعیت اور مظاہرۂ عدل ورحمت بھی نمایاں ہے۔

غرض مذہب کے اصول وفروع میں صاحبِ مذہب کی فطری ذہنیت کا الگ رنگ اس لئے جھلکنا ضروری ہے کہ یہ تمام الہامی اصول وفروع اسی کی ذہنیت کے راستہ سے گذر کر آتے ہیں، اس لئے باوجود دینِ انبیاء کے واحد ہونے کے ہر نبی کی شریعت کا ایک ممتاز رنگ ہے اور اس کے کمالات وکرامات کا ایک خاص لون ہے جو دوسروں میں نہیں۔ اور اس رنگ کے ماتحت اس کے تربیت یافتوں میں بھی وہی رنگ سرایت کرتا ہے جو مقتدائے اعظم کا ہوتا ہے چنانچہ مختلف امم کی شانیں اور آثار وخواص بالکل ممتاز اور باہم متخالف بھی ہیں اور اپنے اپنے نبی کی شانوں کا مظہرِ اتم بھی ہیں۔

اس کی مثال ایسی سمجھئے جیسے ایک دریا باوجود ایک ہونے کے جس جس خطہ زمین سے گذرتا ہے اسکی خصوصیات اور وہاں کی ہواؤں کے مخصوص اثرات لیتا جاتا ہے اور اس کے سیراب ہونے والوں کے مزاجوں میں بھی وہی کیفیت سرایت کرتی ہے، پس شرائع تکلیفیہ کی جس طرح یہ شرائع وضعیہ (اجتہادی مسالک) بھی باوجود متحد الاصول ہونے کے جس امام کے دل ودماغ سے گذر کر وجود کا جامہ پہنتی ہیں اسی کا ذوقی رنگ لئے ہوئے ہوتی ہیں اور اسی کے ذوق سے نکلے ہوئے اصولِ استنباط سے مستنبط ہوتی ہیں۔ پس اس مجتہد کا پورا فقہ اور فقہ کے سارے ابواب اسی ایک رنگ میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں جو انجام کار اُن عملی جزئیات کے واسطہ سے اس فقہ کے ہر متّبع پر سرایت کرتا ہے۔

گویا اس فقہ کے تربیت یافتوں کی ذہنیت بھی اسی رنگ کی ہو جاتی ہے جو اصل مربی اور بانیٔ فقہ کی ہوتی ہے۔ مثلاً کسی مجتہد کے مزاج میں توسیع کا غلبہ ہے اور کسی کے مزاج میں احتیاط کا۔ کسی میں شدت ہے اور کسی میں لین، کسی میں جمعیت کا غلبہ ہے اور کسی میں جامعیت کا، کسی میں دیانات کا وفور ہے اور کسی میں اس کے ساتھ سیاست ونظم اور اجتماعیات کا بھی اعلیٰ شعور ہے، کسی میں ظاہریت کا غلبہ ہے اور کسی میں باطنیت کا، کسی میں تأسی بِاُسوۃ السلف کا غلبہ ہے، اور کسی میں رجحاناتِ سلف کے تتبع واستقراء کا۔

ظاہر ہے کہ جہاں ظاہریت غالب ہوگی وہاں سب سے بڑا مرجح ظواہرِ روایت ہوں گے اور جہاں باطنیت کا غلبہ ہوگا وہاں سب سے بڑا مرجح بواطنِ روایت یعنی درایت ہوگی۔ جہاں تأسی کا غلبہ ہوگا وہاں سب سے بڑا مرجح تعاملِ سلف ہوگا اور جہاں شرعی جمہوریت کا غلبہ ہوگا وہاں سب سے بڑا مرجح سلف کی اکثریت ہوگی۔

بہرحال جس امام کی جو بھی ذہنی خصوصیات ہوں گی وہی اس کے اصولِ استنباط سے چھنیں گی اور پھر وہی خصوصیات ان اصول کے ماتحت مستنبط شدہ جزئیات سے بھی مترشح ہوں گی اور ان ہی خصوصیات کا خاص رنگ بالآخر اُن افراد کی تربیت کرے گا جو اس فقہ پر عامل ہوں گے۔

حاصل یہ ہے کہ ایک فقہ کا مقلد بظاہر تو جزئیاتِ فقہ کی تقلید کرتا ہے لیکن بنظرِ حقیقت وہ ان اصول کی تقلید کرتا ہے جن سے وہ فقہ بنتا ہے اور اسے راہِ عمل پر حقیقتاً وہ کلیات چلاتی ہیں جو ان جزئیاتِ فقہیہ کو بروئے کار لاتی ہیں۔ پس اگر دو فقہوں پر چلنے والا مثلاً ایسی جزئیات کا انتخاب کرے جو بظاہر ایک دوسرے سے متعارض نہ ہوں اور دونوں فقہوں کی تقلید ان غیر متعارض جزئیات میں شروع کر دے تو گو وہ جزئیاتی تناقض میں گرفتار نہ ہو مگر درحقیقت اس کلیاتی تناقض کا شکار بنے گا جو ان جزئیات کی تشکیل کی ضامن ہیں اور ان میں رچی ہوئی ہیں اور ظاہر ہے کہ جب وہ اصولاً متناقض اور ذوقاً متخالف ہیں تو اس مقلد میں بھی یقیناً دو ذوقی رنگ اپنے تناقض سمیت بھرے جائیں گے۔

اندریں صورت ناگزیر ہے کہ باطنی طور پر اس کے روحانی مزاج میں فساد پیدا ہو، اور وہ متضاد اثرات کی کشاکش کا شکار ہو کر پراگندہ حال بن جائے۔ اگر فی الحال تناقض مضر ہے اور وہ جزئیات کو ناقابلِ عمل بنا سکتا ہے تو وہی تناقض کلیات کو ناقابلِ نظر کیوں نہ بنا دے گا؟ اور جبکہ عمل نظر کے تابع ہے تو بالواسطہ اس کے عمل میں مفاسد پیدا ہوں گے جو بعد چندے ظاہر ہونے لگیں گے۔

ائمہ کے اختلافِ مذاق سے پیدا شدہ مختلف اصول

ائمہ کے اس اختلافِ مذاق کو مثالوں سے واضح طور پر سمجھنے کے لئے اس پر غور کیجئے کہ مثلاً:

تعارضِ روایات کے وقت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذاق اور اس سے پیدا شدہ قوتِ سند ہے، وہ روایاتِ متعارضہ میں عموماً قوتِ سند کے معیار سے ترجیح دیتے ہیں، پس جس حدیث کی سند

اصولِ روایت کے اعتبار سے زیادہ مضبوط ہوگی وہ اسی روایت کو اپنے مذہب کی اساس قرار دے کر دوسری ضعیف السند روایات کو جو اس کے خلاف ہیں یا تو ترک کر دیں گے یا مرجوح قرار دیں گے یا اس کی کوئی توجیہ کریں گے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ امام دار الہجرت کا ایسی صورت میں سب سے بڑا اصول تأسی بِاُسوۃ السلف ہے۔ وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان دو متخالف روایتوں میں اہل مدینہ کا تعامل کس طرف ہے، یہ تعامل جس روایت کے ساتھ ہوگا وہ اختلافی مسائل میں اسی روایت کو اپنے مذہب کی اساس قرار دیں گے، اور بقیہ روایات کو یا تو ترک کر دیں گے یا ان کی کوئی توجیہ کریں گے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذاق اور اصولی معیار ایسے اختلافی مواقع پر رجحاناتِ سلف کا تتبع ہے کہ کثرت سے فتاویٰ صحابہ و تابعین کس طرف ہیں۔ جدھر بھی یہ صورت ہوگی وہ اسی روایت کو مذہب کی اصل قرار دے کر بقیہ روایات کا اسی سے فیصلہ کر دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کا مذاق اور اس سے پیدا شدہ اصول ایک خاص جامعیت کے ساتھ تطبیق و توفیق بین الروایات ہے، یعنی وہ ایک باب کی تمام متعارض روایتوں کو جو قابل احتجاج ہوں، بیک دم سامنے لا کر ان کے مجموعہ سے شارع علیہ السلام کی غرض و غایت کا پتہ چلاتے ہیں اور نورِ اجتہاد سے یہ دیکھتے ہیں کہ آخر اس مسئلہ سے شارع کا منشاء کیا ہے۔ یہ منشاء جس روایت میں زیادہ واضح ہوتا ہے اسی کو مذہب کی اساس قرار دیتے ہیں اگرچہ وہ سنداً کچھ ضعیف ہی ہو اور بقیہ روایات کو اس طرح اپنے کلی غرض و غایت سے جوڑتے چلے جاتے ہیں کہ وہ ساری روایتیں اپنے اپنے محل پر چسپاں نظر آنے لگتی ہیں اور واضح ہوتا ہے کہ تمام روایات میں مسئلہ ایک ہی ہے مگر کسی روایت میں اس کا حکم ہے، کسی میں اس کی حکمت ہے اور کسی میں اس کی کیفیت ہے اور کسی میں اس کی کمیت ہے، کسی میں اس کی اصلیت اور لمیت ہے اور کسی میں اس کے احوال و عوارض ہیں۔ غرض روایات کو غرضِ شارع کے سلسلہ سے ترتیب وار جوڑ کر انہیں جمع کر دینا امام کا اصلِ اصول ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ کلامِ پیغمبر کا ہر گوشہ تا بحدِ امکان زیر اعمال آ جائے، زیر اہمال نہ رہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے تفقّہ کی چند مثالیں

مثلاً صومِ سفر کے سلسلہ میں مختلف حدیثیں وارد ہوئیں۔ کسی حدیث سے نمایاں ہے کہ سفر میں صوم افضل ہے افطار سے۔ چنانچہ حمزہ ابن عمرو اسلمی کی روایت ہے کہ جب انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یارسول اللہ سفر میں روزہ رکھنا گناہ ہے؟ تو آپ نے فرمایا:

ھی رخصة من الله عزوجل فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان یصوم فلا جناح علیه (مشکوۃ)

ترجمہ: افطار کرنا اللہ کی طرف سے رخصت ہے جو اسے اختیار کرے گا تو خوبی کی بات ہوگی اور جو روزہ رکھنا پسند کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

اس حدیث میں افطار کو رخصت فرما کر اس کو حسن فرمایا گیا جس سے واضح ہے کہ عزیمت روزہ رکھنا ہی ہے مگر جائز افطار بھی ہے۔

بعض روایات سے واضح ہوتا ہے کہ افطار افضل ہے صوم سے جیسا کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے۔ کسی غزوہ میں بزمانہ رمضان ہم سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ حضور پاک ﷺ نے ایک ہجوم دیکھا کہ ایک شخص پر سایہ کیا جا رہا ہے فرمایا یہ کیا ہے؟ عرض کیا گیا کہ ایک روزہ دار کی حالت گرمی سے بہت بگڑ رہی ہے۔ فرمایا:

لیس من البر الصیام فی السفر (مشکوۃ کتاب الصوم)

ترجمہ: سفر میں روزہ رکھنا کوئی خوبی نہیں۔

دوسری حدیث میں ہے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک سفر میں ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کچھ لوگ روزہ دار تھے کچھ بے روزہ، منزل پر پہنچ کر روزہ دار تو بے دم ہو کر گر پڑے اور بے روزہ لوگوں نے کام کئے خیمے گاڑے جانوروں کو پانی پلایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ذھب المفطرون بالاجر (مشکوۃ)

ترجمہ: بے روزہ لوگ اجر سمیٹ لے گئے۔

اور بعض روایتوں سے صوم اور افطار میں تخییر معلوم ہوتی ہے کہ خواہ روزہ رکھ لو خواہ افطار کرلو، دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ ان ہی حمزہ ابن عمرو اسلمی کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان شئت فصم وان شئت فافطر (مشکوۃ)

ترجمہ: بحالت سفر جی چاہے روزہ رکھ لو جی چاہے افطار کرلو۔

امام احمد واوزاعی نے حدیثِ انس کو اختیار کر کے کہا کہ سفر میں افطار افضل ہے تو انہوں نے افضلیتِ صوم اور تخییر کی نفی کردی۔ بعض افضلیت صوم کے قائل ہوئے تو انہوں نے افضلیتِ افطار اور تخییر کی نفی کردی۔ بعض تخییر کے قائل ہوئے تو انہوں نے افضلیتِ افطار اور افضلیتِ صوم دونوں کی نفی کردی، اور معیارِ انتخاب روایات ان حضرات کے یہاں وہی حدیث کی سندی قوت وضعف یا تعامل کی مطابقت وغیرہ ہے۔

لیکن امام صاحب نے اسی تطبیق وتوفیقِ روایات کے ماتحت تینوں قسم کی روایات کو جمع فرما کر سب کو قابلِ عمل بنادیا اور کسی ایک جہت کی بھی نفی نہیں کی۔ انہوں نے نورِ اجتہاد اور ذوقِ تشریع سے دیکھا کہ ان مختلف روایات سے شارع علیہ السلام کی غرض مختلف احوال میں مختلف احکام دینا ہے، نہ کہ ایک حکم سے دوسرے کی نفی کرنی ہے۔

پس حدیثِ تخییر کو تو مساوات فی الجواز پر محمول فرمایا کہ اس سے شارع کی غرض صوم وافطار دونوں کو بلا کراہت جائز بتلانا ہے کہ نفسِ جوازِ صوم وجوازِ افطار میں کوئی تفاوت نہیں اور افضلیتِ صوم کی روایت کو اصل پر محمول فرمایا کہ بالذات صوم ہی افضل ہے کیونکہ رمضان زمانہ ہی صوم کا ہے اس میں افطار کسی طرح بھی اصل نہیں ہوسکتا، لہٰذا اصلی افضلیت صوم ہی کو رہے گی۔ جس کو اس روایت سے ظاہر فرمانا مقصود ہے۔ اور افضلیتِ افطار کی روایت کو عوارض پر محمول فرمایا کہ جب حالت پریشان کن ہوجائے اور روزہ رکھنے میں تعب حدِ اعتدال سے گذرنے کا خطرہ ہوتو پھر عارضی فضلیت افطار میں ہی ہے۔ پس تخییر ہوئی جواز میں، افضلیتِ صوم ہوئی اصلیتِ صوم اور وقت میں، اور افضلیتِ افطار ہوئی احوالِ صائم میں اور ظاہر ہے کہ جب مسافر پر یہی تین احوال آسکتے تھے تو شارع نے تینوں حالتوں کا حکم بیان فرمایا۔ پس ان تین حالتوں کی تفسیر نے ساری روایات کو ایک لفظ پر جمع کرکے ان کے تعارض کو اٹھادیا۔ تخییر بھی باقی رہی، افضلیتِ صوم بھی باقی رہی اور افضلیتِ افطار بھی

ثابت رہی۔ کسی ایک حکم سے دوسرے حکم کی نفی نہ ہوئی۔ پس امام صاحب نے اس علم دقیق سے ساری حدیثوں کو جمع کر کے قابل عمل بنا دیا، نہ ان میں اور نہ حدیث میں دور اَز کار تاویل وتوجیہ کی ضرورت پیش آئی۔

یا مثلاً شکِ صلوۃ کے بارہ میں تین قسم کی حدیثیں وارد ہوئیں۔ایک یہ کہ جب شک ہو جائے کہ کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو نماز کا اعادہ کرنا چاہئے:

اذا شك احد كم فليستانف.

ترجمہ: جب کسی کو نماز کی رکعتوں میں شک پڑ جائے تو نماز لوٹا لے۔

دوسری یہ کہ بصورتِ شک نماز ہی میں تحری کرنی چاہئے یعنی اٹکل لگا کر غور کرنا چاہئے کہ کتنی رکعتیں ہوئی، جدھر غلبۂ ظن ہو اسی پر عمل کرنا۔ چنانچہ عبداللہ ابن مسعود کی روایت میں ہے:

اذا شك احد كم فى صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه (الحديث، مشكوة)

ترجمہ: جب کسی کو تم میں سے نماز کی رکعتوں کے بارے میں شک پڑ جائے تو اٹکل لگانی چاہئے اور اسی پر (جو اٹکل میں غلبۂ ظن سے دل میں آجائے) نماز پوری کر لینی چاہئے۔

تیسری روایت میں ہے کہ جب شک ہو جائے اور اٹکل سے غلبۂ ظن بھی کسی جانب حاصل نہ ہو کہ تین رکعت ہوئی ہیں یا چار تو جانبِ اقل کو اختیار کر کے اس پر نماز کی بِنا کرو۔ تین اور چار میں اقل عدد تین کا ہونا بہر صورت یقینی ہو گا اس لئے یقینی جہت لے لو۔ چنانچہ عطاء بن یسار کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے:

اذا شك احد كم فى صلوته فلم يدر كم صلّى ثلثا او اربعا فليطرح الشك و اليبن علىٰ ما استقين (الحديث. مشكوة)

ترجمہ: جب تم میں سے کسی کو نماز کی رکعتوں کے بارے میں شک پڑ جائے کہ تین رکعت پڑھی ہیں یا چار تو شک کو چھوڑ کر جو جانب یقینی ہے (یعنی اَقل) اسی پر بِنا کرنی چاہئے۔

ان تینوں احکام میں سے ایک ایک کو ایک ایک مجتہد نے اختیار کر لیا ہے۔ بعض نے شک کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ کا حکم اختیار کر لیا ہے تو انہیں قدرتی طور پر تحری (عمل بغلبۂ ظن) اور بنا علی الاقل کی نفی کرنی پڑی ہے۔ جمہور نے تحری اور غلبۂ ظن کا اعتبار کیا ہے تو انہیں استیناف اور بنا علی الاقل

کا حکم ترک کر دینا پڑا ہے لیکن جب کہ یہ تینوں صورتیں حدیث میں آ چکی ہیں تو امام صاحب نے اسی جمع بین الروایات کے اصول کے ماتحت تینوں حکموں کو بیک دم اختیار کر کے تینوں قسم کی روایات کو جمع فرما دیا۔

اگر عمر میں پہلی بار شک پڑا ہے تو اس کے لئے اعادۂ صلوٰۃ کا حکم ہے کیونکہ بار بار کے شک اور اعادہ سے جب شک کا وقوع عادۃً ضروری ہے نماز وبالِ جان ہو جائے گی جو تیسیرِ دین کے خلاف ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے۔ اور اگر ایک سے زائد بار شک پڑنے لگے تو تحری کا حکم ہے کہ غلبۂ ظن پر عمل کیا جائے اور اگر غلبۂ ظن کسی جانب نہ ہو بلکہ دونوں جانبوں میں شک مساوی رہے تو جانبِ اقل کو اختیار کیا جائے جو یقینی ہے۔ اس صورت میں اعادۂ صلوٰۃ تحری اور بنا علی الاقل تینوں حکم جمع ہو گئے اور روایات میں کسی کا رَد اور کسی کا قبول لازم نہیں آیا جس کی فقہی روح یہ ہے کہ شک ہو جانے پر اعادۂ صلوٰۃ، تحری، اختیارِ اقل کی شکلیں درحقیقت حصولِ یقین اور دفعِ شک کے لئے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ بالکل ابتدائی شکل میں جو ایک مرض نا آشنا کی طرح نماز میں طاری ہوئی حصولِ یقین اعادۂ صلوٰۃ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ پچھلی مشکوک نماز ترک کر دی جائے کیونکہ جس کے لئے شک کا مرض ہی نیا ہے وہ ابتداءً ہی اس کے علاج پر غور کر سکتا ہے، ہاں بار بار کے شک میں جب کہ عادۃً اس کی حقیقت کھل گئی اور وہ عادت بھی بن گئی نماز میں رہتے ہوئے بھی اس کا علاج ممکن ہو گیا اور وہ تحری اور اٹکل سے غلبۂ ظن معلوم کر لینا ہے، جدھر بھی غلبہ ہو گیا خواہ تین رکعت کی طرف یا چار رکعت کی طرف۔

پس امام صاحب کے طریق کے مطابق حدیث کے تینوں احکام ایک دوسرے کی نفی اور تردید کے لئے نہیں رہتے بلکہ مختلف حالتوں کے مختلف احکام بن جاتے ہیں جن میں نہ تعارض ہے نہ تدافع، اور تینوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ چسپاں ہو کر قابلِ عمل ہو جاتی ہیں۔

غرض امام صاحب کا ذوق اجتہادیات میں یہ ہے کہ تا بحدِ امکان ہر حدیث زیرِ اعمال آئے، زیرِ اہمال نہ آئے۔ اس لئے وہ عامۃً متعارض روایات میں سند کی قوت وضعف کے معیار سے ترجیح وانتخاب کی صورت اختیار نہیں فرماتے کہ اس میں کسی نہ کسی جہت سے ترکِ حدیث یا ترکِ عمل

بالحدیث لازم آجانا یقینی ہوجاتا ہے، اور وہ نہیں چاہتے کہ ضعیف سے ضعیف حدیث بھی ترک ہو، جس کی صورت انہوں نے یہی اختیار کی کہ ایک باب کی تمام احادیث سے پہلے وہ شارع کی غرض وغایت کا سراغ لگاتے ہیں اور پھر بعد میں اسی بنیادی غرض پر تمام احادیث کو دائر فرمادیتے ہیں۔ متعارض روایات میں امام صاحب کی اس تطبیق اور جمع بین الروایات اور دوسرے حضرات ائمہ کی ترجیح وتعلیلِ روایات کی مثالیں بکثرت ہیں جن سے فقہ حنفی بھرا پڑا ہے نمونہ کے طور پر یہ دو مثالیں جو اس وقت سامنے آگئیں عرض کی گئیں۔

اس طولانی بحث سے غرض یہ ظاہر کرنا ہے کہ اصول اجتہادِ ائمہ کے فطری مذاق کا رنگ لئے ہوئے ہوتے ہیں طبیعت میں جامعیت ہے تو اصول بھی جامعیت کے وضع ہوں گے، طبیعت میں ظاہریت ہے تو اصول میں بھی ظاہریت کا رنگ رہے گا، اور طبیعت میں تأسی بالاُسوہ کا مذاق ہے تو اصول میں بھی وہی رنگ نمایاں ہوگا اور ان اصول پر مجتہد کا پورا فقہ مرتب ہوتا ہے جس سے متبعینِ فقہ اور مقلدین کی ذہنی اور عملی تربیت ہوتی ہے۔

پس اصول میں تخالف ہوگا تو مقلد کی ذہنیت پر عملی جزئیات کا اثر بھی متضاد ہی پڑے گا۔ گو ابتداءً اسے کوئی جزئیاتی تخالف اور تضاد محسوس نہ ہو۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ مربوب میں سامانِ تربیت اثر انداز نہ ہو۔

یا مثلاً متعارض روایات میں امام صاحب کا ایک خاص اصول یہ بھی ہے کہ وہ کسی باب کی ایسی حدیث کو جو کلیہ اور ضابطہ عامہ کا رنگ لئے ہوئے ہو، اصل قرار دے کر اس باب کے جزئی افعال کو جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوں اور اس کلیہ کے خلاف پڑتے ہوں اس کلیہ کے تابع کرتے ہیں، کلیہ کو ان افعالِ جزئیہ کے سبب توڑنا پسند نہیں کرتے کہ وہ معلوم السبب اور معلوم العلت ہے اور افعالِ جزئیہ واقعۂ حال ہوتے ہیں جن میں کوئی عموم نہیں ہوتا۔ کلیہ کو اصلیت پر رکھ کر ان جزئی واقعات کی کوئی ایسی توجیہ فرمادیتے ہیں کہ وہ اس کلیہ کے مخالف نہ رہیں۔ بخلاف دوسرے ائمہ کے کہ وہ ان جزئیات کی محض سندی قوت دیکھ کر ان سے کلیہ کی تخصیص کرنی شروع کردیتے ہیں۔

مثلاً آدابِ خلاء کے سلسلہ میں ابوایوب انصاریؓ کی حدیث میں ایک کلیہ ارشاد فرمایا گیا:

اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستد بروها ولکن شرقوا او غربوا. (بخاری و مسلم)

ترجمہ: جب تم استنجا کے لئے جاؤ تو نہ قبلہ رخ ہو کر بیٹھو اور نہ قبلہ پشت ہو کر، لیکن شرقاً غرباً بیٹھو (تا کہ قبلہ بغل میں رہے)۔

یہ ایک حکم عام ہے جس میں استقبال و استدبار کو کسی مکان کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا کیونکہ یہ حکم عظمت بیت اللہ کے سلسلہ میں دیا گیا ہے، تا کہ افعالِ خسیسہ کے وقت قبلہ کا استقبال و استدبار نہ ہو، کہ وہ صورتِ توہین بیت اللہ ہے، اور تعظیم بیت اللہ فی نفسہٖ حسن اور ہر زمان و مکان میں مطلوب ہے۔ چنانچہ حکم کی یہ علت ایک دوسری حدیث میں صراحۃً مذکور بھی ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

اذا اتی احدکم البراز فلیکرم قبلة اللّٰہ عزوجل فلایستقبل القبلة.

(التعلیق الصبیح جلد اول ص۱۹۱)

ترجمہ: جب تم میں سے کوئی استنجاء کے لئے جائے تو چاہئے کہ قبلۂ الٰہی کا اکرام کرے اس کا استقبال نہ کرے یعنی قبلہ رخ ہو کر نہ بیٹھے۔

پس جب کہ اکرامِ بیت اللہ کی علت سے بحالتِ بول و براز استقبال و استدبارِ قبلہ ممنوع تھا اور یہ علت فی نفسہٖ مطلوب ہونے لئے سبب کسی قید سے مقید نہ تھی تو امام صاحب نے مذہب کی اساس اس کلیہ کو قرار دے کر مطلقاً استقبال و استدبار کی حرمت کا فتویٰ دے دیا۔ خواہ مکان ہو خواہ جنگل ہو بحالتِ قضائے حاجت استقبالِ قبلہ اور استدبار دونوں نا جائز ہیں جس کے لئے اس حدیث کو بطور ایک کلی ضابطہ اور دستور العمل کے پیش فرمایا مگر اس کلیہ کے خلاف کچھ افعال حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوئے۔

چنانچہ حسب روایت بخاری و مسلم ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حفصہ کے مکان کی چھت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قبلہ کی طرف پشت کئے ہوئے اور شام کی طرف رخ کئے ہوئے پیشاب کرتے دیکھا۔

امام صاحب نے اپنے ذوقِ خاص سے جن کا ذہن کلی انضباط اور تعمیمات کی طرف زیادہ دوڑتا ہے، اس جزئیہ سے متاثر ہوئے بغیر ضابطہ کلیہ کو اپنی جگہ برقرار رکھا اور اس جزئی واقعہ کی ایسی

توجیہات فرمادیں کہ وہ اس کلیہ کے خلاف نہ رہے۔ کیونکہ کلیہ کا حکم جس علت پر دائر ہے یعنی تعظیمِ بیت اللہ وہ مکان اور صحرا ہر جگہ موجود ہے، تو اس کو کسی ایسے جزئی واقعہ سے کیوں توڑا جائے جس کی نہ علت کا پتہ ہے نہ سبب کا۔

لیکن دوسرے ائمہ نے جن کا ذہن تخصیصات کی طرف زیادہ چلتا ہے اس کلیہ کو اہمیت نہیں دی بلکہ امام شافعیؒ نے اس کلیہ کا ہم پایہ جزئیات کو بناتے ہوئے یا اس جزئی واقعہ سے کلیہ سابقہ کی تخصیص کرتے ہوئے فرمایا کہ استقبال واستدبار مکان میں جائز اور صحرا میں ناجائز ہے۔ امام احمدؒ نے فرمایا کہ استدبار ہر جگہ جائز اور استقبال ہر جگہ ناجائز۔

بہرحال یہ اختلاف اسی اصولِ استنباط کے اختلاف کے تابع ہے اور حضرات نے صرف حکمِ حدیث پر نظر فرمائی اور امام صاحب نے حکمتِ حدیث پر، اوروں نے ظہرِ حدیث کو لیا اور امام صاحب نے بطنِ حدیث کو آگے رکھا اور شارع علیہ السلام کا یہ منشاء پا کر کہ اصل مقصود حرمتِ بیت ہے اسے ہی بنیاد قرار دے دیا اب جو روایت بھی اس کے خلاف آئی اس کی وجہ سے بنیاد کو منہدم نہیں ہونے دیا، بلکہ اسے ہی بنیاد سے جوڑ دیا۔ پس ایک مقلد جو اس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرے گا، وہ درحقیقت ان اصول کی تقلید کرے گا جو ان مسائل میں سمائے ہوئے ہیں اور جبکہ ان میں تخالف ہے تو ان کی جزئیات میں بھی ہے۔ یا مثلاً کہیں کہیں امام صاحب کسی ایک باب کے اصل موضوع کی روح پر مطلع ہوتے ہیں جو نصوصِ کتاب وسنت سے ان پر منکشف ہوتی ہے، اور اس کو بنیاد قرار دے کر اس باب کی تمام روایات کے انتخاب کا معیار اسی روح کو قرار دیتے ہیں اور خلاف روایات کی ایسی توجیہ فرمادیتے ہیں کہ اس روح پر کوئی اثر نہ پڑے، لیکن دوسرے ائمہ مثلاً اس باب کی روح دوسری سمجھتے ہیں تو احکام میں اختلاف اس روح کے تفاوت سے پڑ جاتا ہے۔

مثلاً صلوٰۃ کے بارے میں جب فعلی اور ترکی حدیثیں آتی ہیں تو امام صاحب اکثر وبیشتر ترکی حدیثوں کو اختیار کرتے ہیں اور فعلی حدیثوں کو ان کے تابع کرتے ہیں۔ جیسے قراءۃ فاتحہ خلف الامام اور ترک قراءۃ فاتحہ کی روایات میں ترکِ قراءۃ کو رفع یدین اور ترکِ رفع یدین میں ترکِ رفع کو، جہر آمین اور ترکِ جہر آمین میں ترکِ جہر کو، بسم اللہ اور ترکِ جہر میں ترکِ جہر کو، نمازی کے سامنے سے گذرنے والے کو روکنے کے لئے جمع بین الاشارۃ والتسبیح کی بجائے ترکِ جمع کو اختیار فرمایا ہے جس

سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک نماز میں فعل پر ترک کو یا حرکت پر سکون کو ترجیح ہے۔ شاید اس بناء پر کہ امام صاحب کے نزدیک نماز کی بناء سکون پر ہے، حرکت پر نہیں۔ اور یہ لطیفہ امام صاحب پر آیات وروایات اور نماز کے اندازِ تشریع سے منکشف ہوا ہو۔ مثلاً نماز کی اصلیت کے بارہ میں قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ o

ترجمہ: نماز بھاری ہے مگر خشوع والوں پر۔

اور خشوع کی حقیقت سکون ہے جو اولاً قلب میں آتا ہے اور پھر قالب پر، پھر اسی کے ساتھ امام صاحب نے نماز کی رفتارِ تشریع پر نظر فرمائی ہو کہ اس میں بھی حرکت سے سکون کی طرف آئے ہیں۔

مثلاً پہلے نماز میں نقل وحرکت جائز تھی بعد میں بعض حدیث سے منسوخ ہوئی اور سکون آ گیا۔ پہلے سلام کلام جائز تھا بعد میں بنصِ حدیث اس سے روک کر سکوت کا حکم دیا گیا، پہلے التفات (اِدھر اُدھر دیکھنا) جائز تھا بعد میں منسوخ ہو کر اس بارہ میں سکوت پیدا کر دیا گیا۔ اولاً نشہ کی حرکات کے ساتھ نمازیں جائز تھیں بعد میں منسوخ کر کے نماز میں سکون پیدا کر دیا گیا۔

بہرحال رفتارِ تشریع حرکت سے سکون کی طرف آنا تھا تو امام صاحب کے اس قلب صافی نے جو ایک اساسی رنگِ تشریع سے منصبغ اور افتادِ شریعت کا محرمِ راز تھا، یہ اخذ کیا کہ نماز میں اصل چیز سکون ہے لہٰذا جتنا سکون ترقی کرتا جائے گا، نماز کی حقیقت سے انتفاع زیادہ ہوتا جائے گا۔

شارع کی اس غرض کو پیش نظر رکھ کر امام صاحب کے نزدیک جب امام کے فعلی اور ترکی امور میں اختلاف وتزاحم واقع ہوا تو انہوں نے اسی رفتار اور لونِ اجتہاد کے ماتحت جانبِ سکون کو ترجیح دی اور تمام وہ روایتیں اختیار کر لیں جو اس رنگ پر مشتمل تھیں کہ ان کے نزدیک یہی روایات غرضِ شارع سے زیادہ اَوفق تھیں خواہ سنداً وہ کسی درجہ کی ہوں مگر قابلِ احتجاج ہوں، لیکن اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فعلی اور ترکی روایات میں سے عموماً فعلی روایات کو ترجیح دی ہے۔ قراءۃِ فاتحہ کو اختیار کیا، رفع یدین کو ترجیح دی، جہر آمین کو منتخب فرمایا، جہر بسم اللہ کو اولیٰ کہا وغیرہ وغیرہ۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ہمام نے نماز کی ہیئتِ کذائی پر غور کر کے اسے فعل سمجھا اور جب وہ از قسم فعل

ہے تو اس میں افعال جتنے زیادہ ہوں گے اتنا ہی اس کا حسن بڑھتا جائے گا۔

حج میں اس کے برعکس قصہ ہے۔ امام صاحب نے دیکھا کہ حج کی عبادت ہی حرکت ہے، گھر سے نکلنا، بیت اللہ کے گرد گھومنا، صفا مروہ میں دوڑنا، عرفات کا سفر اختیار کرنا، منیٰ میں رمیٔ جمار کرنا وغیرہ۔ غرض پوری عبادت ایک مستقل سفر اور متعدد انواعِ حرکات کا مجموعہ ہے۔ پس جتنے بھی افعال اور حرکات زائد ہوں گے، حج میں حسن پیدا ہوگا اس لئے اس عبادت میں ان روایات کو ترجیح دی ہے جو کسی حرکت اور فعل پر مشتمل ہیں۔

بخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کہ انہوں نے حج میں اس کے برعکس جانبِ سکون اور تقلیلِ حرکت کی جہت کو اختیار فرمایا ہے، شاید اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک حج مظاہرۂ محبت ہے اور محبت کا ثمرہ ربودگی اور ترک ہے۔ ترکِ وطن، ترکِ لباس، ترکِ زینت، ترکِ خوشبو، ترکِ راحت، ترکِ لذت وغیرہ۔ اسلئے اس عبادت میں جتنے ترک بڑھتے جائیں گے اسکی حقیقت تام ہوتی جائیگی۔

مثلاً قارِن کے حق میں امام صاحب کے یہاں دو طواف اور سعی ہے اور شوافع کے یہاں ایک طواف اور سعی ہے۔ وہ تکثیرِ فعل کی طرف گئے اور یہ تقلیلِ فعل کی طرف۔ اس قسم کی صدہا مثالیں کتبِ فقہ سے دستیاب ہوسکتی ہیں۔

بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی غائر نظر اصول اور تہہ کی طرف دوڑتی ہے اور وہ ہر مسئلہ کی لم اور اس کی اندرونی بنیاد تک پہنچ کر غرضِ شارع کا پتہ چلاتے ہیں۔ اسی باطنی غرض اور حکمت کے معیار سے روایات کے احکام کے درجات قائم کرتے ہیں اور ان میں تطبیق و توفیق دیتے چلے جاتے ہیں۔ اس لئے ان کے فقہ میں کلیات، تعمیمات اور ہمہ گیری بہت زیادہ ہے، دوسرے حضرات حکم دیکھتے ہیں اور اسی کو اصل قرار دے کر روایات پر نظر کرتے ہیں تو احکام میں تعداد اور تکثیر تو زیادہ ہوتی ہے مگر انضباط، تسلسل اور ترتیب اس طرح نہیں آتی کہ ہر ہر جزئیہ کسی نہ کسی اصل سے جڑا ہوا نظر آئے، اور ہر ہر حکم کسی نہ کسی حکمت سے مربوط دکھائی دے۔ ظاہر ہے کہ تسلسل اور ترتیب میں انضباط ہوتا ہے اور دوسری صورت میں تکثیر احکام اسی لئے فقہ حنفی میں ترتیب و تسلسل اور جامعیت و اجتماعیت کا رنگ غالب ہے اور دوسرے فقہوں میں تکثیر احکام اور تکثیر جزئیات کا رنگ غالب ہے اور کلیاتی

دائرہ محدود ہے۔

ظاہر ہے کہ جب یہ مخصوص رنگ کے اصول اپنے اپنے فقہ کے تمام ابواب اور ساری ہی اجتہادی فروع میں رچے ہوئے ہوں گے گویا ایک فقہ کے سارے مسائل کی تشکیل یہ ایک ہی رنگ کے اصول کریں گے تو اس پورے فقہ کا ایک مزاج ہو جائے گا جو اپنے امام کے ذہنی مزاج کے مطابق ہوگا۔ پھر وہی ذہنی مزاج ان کا بھی بنے گا جو اس فقہ کی تقلید کریں گے کیونکہ مربوب کی ذہنیت مربی ہی کی ذہنیت سے بنتی ہے۔ اس صورت میں دو فقہوں کی جزئیات کتنی ہی غیر متبائن ہوں اور بظاہر سطحِ تناقض سے کتنی ہی بعید ہوں مگر یہ ذوقی الوان اور اصولِ استنباط کا تناقض ان میں رچ کر انہیں اصولی طور پر متضاد بنا دے گا۔ اور یہ میں عرض کر چکا ہوں کہ تقلید حقیقتاً جزئیات کے پردہ میں ان اصول کی ہوتی ہے جو ان جزئیات کو پردۂ ظہور پر لاتے ہیں اور وہ متعارض ہیں تو وہی تضاد کا تضاد باقی رہا۔ جزئیاتی نہ سہی، کلیاتی سہی، اور جب کہ یہ اصول و کلیات ہی اصل میں محلِ تقلید ہیں تو خواص کی نظر میں یہ تضاد اس تضاد سے اشد ہوگا جو جزئیاتی تھا کہ جزئیات تقلید کے بارہ میں اصل ہی نہ تھیں، یہ اصول ہی اصل تھے اور اصل کا فساد فرع کے فساد سے عقلاً و شرعاً مہلک تر ہوتا ہے۔

پس ایسے اصولی اختلاف کے ہوتے ہوئے دو فقہوں کی بیک دم تقلید کیا جانا اور بالفاظِ دیگر ایک فقہ کی تربیت کے ہوتے ہوئے دوسرے فقہ کی تربیت کا رنگ اس پر چڑھایا جانا علاوہ تربیت کے دوعملی اور تضاد حالی کے ہر مربی امام کی تربیت کو ناقص اور نکما بنا لینا ہے۔

مثلاً اگر امام ابوحنیفہؒ ان ہی اصولِ استخراج پر نماز کے ذریعہ سکون اور حج کے ذریعہ حرکت کا ذوق عاملِ فقہ میں راسخ کرنا چاہتے ہیں اور امام شافعیؒ اس کے برعکس، اور اس ہرجائی مقلد نے نماز حنفی اصول پر پڑھ کر حج شوافع کے طریق پر کر لیا تو ذوقِ حرکت اسے کسی طرف سے بھی نہ مل سکے گا کیونکہ اس کی نماز تو ساکن رہی حنفی اصول پر اور حج ساکن رہا شافعی اصول پر، حالانکہ جو امام اپنے ذوقِ اجتہاد سے اس میں نماز کا سکون پیدا کرنا چاہتا تھا، وہ اسی ذوق سے اس میں حج کی حرکت بھی راسخ کرنا چاہتا تھا۔ کہ اس مجموعہ ہی سے اس کے نزدیک مقلد کی ذہنیت میں صحیح توازن پیدا ہو سکتا تھا اور اسی میں اس کی روحانی فلاح تھی، لیکن جب کہ اس مقلد نے آدھی تربیت ایک سے کرائی اور آدھی

ایک سے اور وہ بھی دونوں جانبوں کے سکونِ عبادت ہی کی جہت لے لی تو اول تو کسی امام کے رنگ پر بھی اس کی تربیت مکمل نہ ہوئی اور جتنی ناقص بھی ہوئی وہ بھی دورخی مقام کی صرف ایک ہی جانب پر مشتمل رہی گویا یہ مقلد ناقص بھی رہا اور ایک جہت سمجھنے سے بھی خالی رہا اور اوپر سے کلیاتی تضاد حالی کا شکار بھی ہوگیا۔ جو اس کے فسادِ مزاج کا پورا پورا سامان ہے۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک مریض یونانی طبیب کا علاج کراتے ہوئے بعض دوائیں ڈاکٹری بھی استعمال کرنے لگا۔ ظاہر ہے کہ دواؤں میں کوئی تعارض نہیں لیکن دواؤں کے مخفی سلسلہ میں جس کو روشِ علاج اور طریق تدبیر کہنا چاہئے، اصولی تعارض ضرور موجود ہے، جو مریض کے مزاج کو فاسد کردینے کے لئے کافی ہے کیونکہ ڈاکٹر اپنے اصول اور روشِ علاج کے ماتحت مثلاً مریض کو دودھ کی تاکید کرے گا اور طبیب اپنی روشِ فن کے لحاظ سے روکے گا، ڈاکٹر مثلاً پھلوں کا استعمال ضروری قرار دے گا اور طبیب اس سے مانع آئے گا۔ ڈاکٹر ایک غذا تجویز کرے گا، طبیب اس کے خلاف دوسری۔ غرض ایک جزوی دوا کے استعمال میں بظاہر کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا تھا مگر یہ دوا جس مجموعی روش اور جن ڈاکٹری اصول کے نیچے آئی ہوئی ہے وہ یقیناً اس روش و اصول کے معارض ہیں جو طب یونانی کی دواؤں کی پشت پر ہیں، اس لئے ایک جزوی دوا کے راستہ سے یہ اصولی تعارض مریض پر متضاد آثار ڈالے گا اور مریض اس حالت میں زیادہ دن اپنی خیر نہیں منا سکے گا۔ مگر اس منفی مضرت کو عوام نہیں صرف اطباء ہی پہچان سکتے ہیں جن کے قول پر اعتماد کرنے کے سوا مضرت سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔

عدمِ تقلید یا نقیضین میں دائر سائر رہنے کے

چند واضح مفاسد

ساتھ ہی اس پر غور کیجئے کہ اس ہر جائی پن اور نقیضین میں دائر رہنے کی عادت کا طبعی اثر ایک دوسری نوعیت مفاسد کی یہ ہوگی کہ یہ شخص کئی کئی اماموں اور مفتیوں کی طرف رجوع کرتے رہنے کی حالت میں اپنے نفس کے لئے سہولتیں تلاش کرنے کا عادی ہو جائے گا کہ جدھر سہولت دیکھی اُدھر ہی سے فتویٰ لے لیا اور اُدھر ہی کا مقلد بن گیا۔ اس صورت میں گویا یہ تقلید غیر معیّن غلبۂ ہوا و ہوس کے ماتحت اس کی مطلب برآری کا ایک آلہ اور حیلہ ہوگی وہ ان کئی ائمہ کے پردہ میں درحقیقت مقلد اپنے نفس کا ہوگا جسکے سامنے طاعتِ حق نہ ہوگی بلکہ صرف اپنی راحت وسہولت اور نفسانی شہوت ہوگی۔

مثلاً ایک شخص نے وضو کیا اور پھر خون نکلوایا جس سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضوٹوٹ گیا تو اس نے کہا کہ میں امام شافعیؒ کا فتویٰ لیتا ہوں کہ خون نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس کے بعد عورت کو شہوت سے ہاتھ لگایا جس سے امام شافعیؒ کے نزدیک وضوٹوٹ جاتا ہے تو اس نے کہا کہ میں امام ابوحنیفہؒ کا فتویٰ لیتا ہوں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور بلا تجدیدِ وضو نماز پڑھ لی، چونکہ اس شخص کا وضو بالاجماع ٹوٹ چکا ہے گو سبب مختلف ہوئے اس لئے اس کی نماز سب کے نزدیک باطل ہوئی۔ مگر یہ اپنے نزدیک پھر بھی اپنے کو متوضی اور مصلّی سمجھ رہا ہے جس سے علاوہ فرقِ اجماع کے مفسدہ کے اس شخص کی اس ساری تحقیق اور تقلید کا حاصل حظِ نفس اور مطلب برآری کے سوا کچھ نہ نکلا۔ گویا اس کا دین اس کے ہوا کے تابع ہو گیا نہ کہ ہوائے نفسِ دین کے تابع ہوئی۔ حالانکہ صریح ارشادِ نبوی ہے:

عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به. (مشكوة)

ترجمہ: عبداللہ بن عمر کی روایت ہے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تم میں سے کوئی شخص ایماندار نہیں بن سکتا جب تک کہ اس کی خواہشِ نفس میری لائی ہوئی شریعت کے تابع نہ ہو جائے۔

پھر فروع میں اس قسم کی آزادی کا خوگر ہو جانے سے اصول میں بھی ایسی ہی آزادی کا آجانا غیر مستبعد نہیں رہتا، بلکہ عادۃً ایسا ہو رہا ہے۔ حالانکہ بنصِ حدیث شبہات میں پڑنے والا بالآخر حرام میں پڑ کر رہتا ہے۔

بہر حال ایسا مقلد عام جو بلا تعیّن مختلف ائمہ کی تقلید کا خوگر ہے وہ یقیناً نقیضین میں دائر سائر رہے گا خواہ وہ تناقض جزئیاتی ہو یا کلیاتی، ساتھ ہی ان متخالف اجتہادات کے آثار سے اس کا روحانی مزاج بھی فاسد ہوئے بغیر نہ رہے گا۔ یا تو ہوائے نفس اس کے دین پر غالب آجائے گی یا وہ رضائے حق کا طالب نہ رہے گا، یا اجماعِ امت کا ربقہ گلے سے نکال پھینکے گا اور نتیجتاً فروعات کی آزادی اصول تک پہنچ جائے گی اور اصول کو بھی وہ حظِ نفس اور مطلب برآری ہی کا ذریعہ بنا کر بالآخر سرے سے دین ہی کو کھو بیٹھے گا۔

یہی وجہ ہے کہ روحانی تربیت اور نفسانی معالجہ کے سلسلہ میں جس کے اطباء انبیاء علیہم السلام ہیں، ایک نبی کی شریعت پر عمل کرتے ہوئے دوسری شریعت اور نبی کو حق جاننے کے باوجود اس پر عمل کرنے کی خاص طور سے ممانعت فرمائی گئی ہے۔ ادب تو اتنا کہ نبی اور اس کی شریعت کے انکار پر پورا دین حبط، لیکن احتیاط اس پر یہ کہ اس سچے نبی کے ایک جزئیہ پر بھی بلا اجازتِ نبیٔ زمان عمل ناجائز اور ممنوع، جس کا راز یہی ہے کہ ہر شریعت کی تربیت کا رنگ جدا جدا ہے، نفس میں اس کے متضاد آثار پیوست ہونے سے اس نفس کی ہلاکت ہے نہ کہ تقویت۔ چنانچہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہود کی بعض باتیں ہمیں بڑی اچھی معلوم ہوتی ہیں اگر اجازت ہو تو لکھ لیا کریں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اتھوکون انتم کما تھوکت الیھود والنصاریٰ لقد جئتکم بھا بیضاء نقیۃ ولو کان موسیٰ حیًّا ما وسعہ الا اتباعی.

(رواہ احمد والبیھقی فی شعب الایمان)

ترجمہ: کیا تم اپنے احکامِ دین کے بارہ میں ابھی تک حیرت میں پڑے ہو جیسا کہ یہود و نصاریٰ حیرت میں پڑے ہوئے ہیں؟ بلاشک میں تمہارے پاس ایک صاف اور روشن شریعت لے کر آیا ہوں اور اگر موسیٰ بھی آج زندہ ہوتے تو انہیں بھی میری اتباع کے سوا چارۂ کار نہ تھا۔

اس اصول پر مربیانِ باطن حضرات صوفیائے کرام قدس اللہ اسرارہم نے اپنے طریق تربیت کی بنیاد **توحید مطلب** پر رکھی ہے جس کا حاصل یہی ہے کہ ایک شیخ سے وابستہ ہو کر دوسرے کی طرف عملی رجوع کرنا باعثِ تباہیٔ نفس ہے۔ ادب و تعظیم بلا استثناء سب کا ضروری لیکن اتباع صرف ایک کا، ہر مربیٔ باطن کا رنگِ فطرت ہی الگ ہے اس سے پیدا شدہ اصولی تربیت کا رنگ بھی جدا جدا ہے اور اسی رنگ کے مطابق پروردوں کے نفوس پر احوال و کیفیات بھی اسی رنگ کے طاری ہونے ضروری ہیں۔ پس اگر توحید مطلب باقی نہ رہے، بلکہ طالب و سالک اپنے تلوّن کے تحت مختلف مشائخ میں دائر سائر پھرتا رہے تو اس میں یکسوئی، یک رنگی اور دلجمعی کی دولت کبھی پیدا نہیں ہوسکتی جو تمام کمالاتِ باطن کی اساس ہے اور اس لئے اسے تمام عمر کبھی بشاشت و تمکین میسر نہیں آسکتی جس کے لئے ساری ریاضتیں کی جاتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ نبوت ہو یا طریقِ ولایت دونوں میں توحید مطلب کے بغیر تربیت کا کام نہیں چل سکتا۔ پھر اسی طریق کی روشنی میں اطبائے جسمانی کو بھی یہی توحید مطلب بنام توحید مطب اختیار کرنی پڑی کہ اس کے بغیر مریض کی صحت ہی متوقع نہیں ہوسکتی۔

پس جو انتظام انبیاء علیہم السلام نے اپنی شانِ تربیت کو مؤثر بنانے کے لئے کیا، اولیاء نے اپنی شانِ معالجہ کو کامیاب بنانے کے لئے کیا، اطباء نے اپنے طریق علاج کو نتیجہ خیز کرنے کے لئے کیا، جس کا نام توحید مطلب یا توحید مطب ہے وہی انتظام بعینہٖ فقہاءِ ملت نے اپنی شرعی رہنمائی اور دینی تربیت کو پُر اثر اور مثمر بنانے کے لئے فرمایا اور اپنی فقہی توحید مطلب کا نام تقلید شخصی یا تقلید معیّن رکھ کر یہ شرعی مطب کھول دیا تا کہ ایک شخص ایک ہی فقہ کو اپنا دستورِ زندگی ٹھہرا کر اور کئی کئی فقہوں اور فقیہوں کے مخالف آثارِ تربیت کا شکار نہ بن کر اپنے دین پر یکسوئی اور طمانینت سے عمل پیرا رہے کہ اس کے لئے تشویش و پراگندگی اور مذکورہ مفاسد سے بچاؤ کی کوئی دوسری صورت نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ قرونِ خیر گذر جانے کے بعد دانایانِ امت نے نظم ملت قائم رکھنے اور اسے تشتّت و پراگندگی سے بچانے کے لئے اجتہاد و تقلید کا یہ ایک خاص نظام قائم کیا، نہ امت کو اجتہاد میں آزاد چھوڑا کہ ہر شخص مجتہد بن کر کتاب وسنت کو اپنے آراء و قیاسات کا کھلونا بنالے اور نہ تقلید میں

آزاد چھوڑا کہ جس کی چاہے اور جتنوں کی چاہے تقلیدوں میں چکر کھا کر اپنے نفوس کو تباہ کر لے۔ بلکہ اجتہاد کا دائرہ بھی محدود رکھا جیسا کہ وہ تکویناً بھی محدود تھا اور تقلید کا دائرہ تنگ کیا جیسا کہ عقلاً تنگ ہی تھا کہ غیر معین نہ ہو اور معیّن ہو کر بھی کسی ایسے فرد کی ہو جو علم و عمل، ورع و تقویٰ، شعور و تشریع، علم لدنی، ادراکِ خواص واحکام، اکتشافِ اسرار و علل، وجدانِ ظواہر و بواطن، احساسِ جزئیات و کلیاتِ شریعت میں یگانہ ہو، حاذق ہو اور اوپر سے اس کی یہ علمی و عملی قوت اسباب سے بالاتر ہو کر ایک موہبتِ الٰہی ہو جس کے ماتحت وہ اس آیت کا سچا مصداق ہو کہ:

وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً یَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوْا وَكَانُوْا بِاٰیَاتِنَا یُوْقِنُوْنَ ۝

ترجمہ: اور ہم نے انہیں امام بنایا جو ہمارے امر کی ہدایت کرتے ہیں جب کہ انہوں نے صبر اختیار کیا اور ہماری آیتوں پر یقین رکھتے رہے۔

یہاں صبر کے لفظ سے قوتِ عملیہ کی طرف اشارہ ہے کہ تمام طاعت کا مبدأ صبر ہے یعنی وہ صبر علی الطاعات اور صبر بین الشہوات میں راسخ القدم ہو جو مطلق عمل سے آگے کا مرتبہ ہے جس کو حدیثِ جبرئیل میں احسان سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ادھر ایقان سے قوتِ علمیہ کی طرف اشارہ ہے کہ علوم کی اساس یقین صادق ہی ہے، یعنی وہ شریعت اور اس کے جزوی اور کلی مقاصد کے بارہ میں کمال یقین کے ساتھ درجۂ معرفت پر آیا ہوا ہو جو ایمان سے آگے کا مرتبہ ہے جس کو قرآن نے اطمینان سے تعبیر کیا ہے۔ وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ۔

سلف میں تقلیدِ معیّن عام تھی

چنانچہ سلف سے لیکر خلف تک اختلافی مسائل میں ایسے ہی جامع افراد کی تقلیدِ معیّن بطور دستور العمل کے شائع ذائع رہی ہے اور قرنِ صحابہ ہی سے اس کا وجود شروع ہو گیا تھا۔ مثلاً حدیثِ حذیفہ میں جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے، ارشادِ نبوی ہے:

انی لا ادری ماقدر بقائی فیکم فاقتد وا باللذین من بعدی واشار الٰی ابوبکر وعمر.

ترجمہ: مجھے نہیں معلوم کہ میں تم لوگوں میں کب تک زندہ رہوں گا سو تم لوگ ان دونوں کا اقتداء کیا کرنا اور اشارہ سے ابوبکر و عمر کو بتلایا۔

ظاہر ہے کہ من بعدی سے ان دونوں حضرات کی حالتِ خلافت مراد ہے۔ کیونکہ بلا خلافت تو ہر دو حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بھی موجود تھے۔ مطلب یہ ہوا کہ ان کے خلیفہ ہونے کی حالت میں ان کا اتباع کرنا، اور ظاہر ہے کہ خلیفہ ایک ہی ایک ہوں گے نہ کہ دونوں اکٹھے۔

اس لئے حاصل یہ ہوا کہ صدیق اکبر کی خلافت میں ان کا اور خلافتِ فاروقی میں ان کا اتباع کرنا۔ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاص زمانہ تک ایک معیّن شخص کے اتباع کا دین میں حکم فرمایا اور کہیں نہیں فرمایا کہ ان سے دلیل بھی ہر مسئلہ کی تحقیق کرنا اور نہ یہ عادتِ مستمرہ تھی۔ یہی تقلید شخصی ہے کہ عملی مسئلہ پیش آنے پر کسی ایک عالم سے رجوع کر کے اس کے فتویٰ پر عمل کیا جائے۔ لیکن دلائل کے پوچھنے کا کوئی التزام نہ تھا، چنانچہ لوگوں کے سوال کرنے پر ان کے جو فتاویٰ روایات میں مذکور ہیں ان میں نہ دلیل کا سوال نہ دلیل کا اظہار، یہی تقلیدِ شخصی تھی، کہ ایک پورا ملک جمع ہو گیا اور بلا استفسار دلیل کے اس کے فتاویٰ پر عمل کرنے لگا۔

بخاری کی روایت میں ہے کہ لوگوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مسئلہ پوچھا۔ پھر وہی مسئلہ حضرت ابن مسعودؓ سے پوچھا تو انہوں نے ابوموسیٰ کے خلاف بتلایا، جب ابوموسیٰ کو اطلاع ہوئی تو فرمایا کہ جب تک یہ حبـــر تم میں موجود ہے مجھ سے مسئلہ مت پوچھا کرو۔ ظاہر ہے کہ لوگوں کو تمام مسائل میں ایک طرف لگا دینا اور لوگوں کا اس پر عمل درآمد کرنا جس میں مطالبۂ دلیل کا کوئی سوال نہیں، یہی تقلیدِ شخصی ہے۔

اہل مدینہ عموماً حضرت زید بن ثابت کے فتاویٰ پر عمل کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت عکرمہ کی روایت بخاری میں ہے کہ لوگوں نے حضرت ابن عباس سے کہا کہ ہم زید بن ثابت کے قول کے خلاف آپ کے قول پر عمل نہیں کریں گے۔ جس سے ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے امام و مفتی حضرت زید بن ثابت تھے اور لوگ ان کے فرمودہ کے مطابق عمل کرتے تھے خواہ وہ نص سے حکم دیں یا عدمِ نص کی صورت میں قیاس سے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قرآن کے سبعۃ احرف کو صرف واحد پر مقتصر فرما دینا اور تمام محروسہ ہائے اسلامی میں صحابہ و تابعین کا اسی کو عملاً قبول کر لینا اتباع و تقلیدِ

معیّن نہیں تھا تو اور کیا تھا؟ کیونکہ اس کے بارہ میں کوئی صریح حکم حدیث میں موجود نہیں تھا۔ ایک علت پر جس کو حضرت ذوالنورین کے تفقّہ نے ادراک کیا، یہ حکم دائر تھا جبکہ ان کے نزدیک اس علت کا زمانہ ختم ہوگیا تو وہ سبعة احرف بھی ختم ہوگیا۔ چنانچہ اس واقعہ کی روایت کے الفاظ پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے مگر اس قیاسی حکم کو سب نے قبول کرلیا اور کسی نے بھی مطالبۂ دلیل نہ کیا۔
اسی طرح اور قیاسی احکام میں بھی قرنِ صحابہ میں تقلیدِ شخصی کی گئی ہے۔ جیسا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ حضرت عمرؓ نے غلہ اس شرط پر قرض دینے کو ناپسند کیا کہ وہ دوسرے شہر میں ادا کیا جائے اور فرمایا کہ کرایہ باربرداری آخر ادا کرنے والا کس سے لے گا؟ اس فتویٰ پر لوگوں نے عمل کیا، اور یہ قیاس سے فتویٰ دیا تھا، کیونکہ اس کے بارہ میں کوئی صریح نص موجود نہیں، پس تقلید بھی ہوئی اور ہوئی قیاسی حکم میں۔

بہرحال تقلیدِ شخصی کا عمل قرنِ سلف میں رائج تھا، آج چونکہ اس کے بغیر لوگ طرح طرح کے علمی اور عملی مفاسد کا شکار ہیں جن کی تشریح ابھی عرض کی گئی کہ اجتہاد کی آزادی سے فتنۂ شبہات پھیلتا ہے اور تقلید کی آزادی سے فتنۂ شہوات بڑھتا ہے، اس لئے قدرتاً اس میں وجوب کی شان پیدا ہوگئی کہ وہ واجب کا مقدمہ بن گئی ہے۔ اور اس کے بغیر اتباعِ ہویٰ سے محفوظ رہنا عادۃً محال ہوگیا ہے اس لئے تقلید شخصی بھی ضروری اور واجب ہوگئی ہے، مگر واجب بالغیر۔ قرون اولیٰ میں یہ غیر یعنی فتنۂ شبہات وشہوات شائع نہ تھا اس لئے یہ تقلید معیّن جواز کے درجہ میں تھی۔ آج شائع ہے اس لئے وجوب کے درجہ میں ہے۔

الحاصل مطلق تقلید اور تقلیدِ معیّن کتاب وسنت کی روشنی میں ایک ثابت شدہ اور معمول بہ مسئلہ واضح ہوئی۔ مطلق تقلید تو بنصِ قرآنی:

فَاسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِاِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَo

ترجمہ: علم والوں سے سوال کرو اگر تم علم نہیں رکھتے۔

اور تقلیدِ معیّن بوجہ مفاسدِ مذکورہ اصول کتاب وسنت، احادیث باب، تعامل سلف، اجماعِ امت اور نبض شناساں امت مرحومہ کے تجربات وغیرہ سے واجب ثابت ہوئی اور غیر مجتہد کے حق میں ضروری نکلی۔ مگر صرف مسائل اختلافیہ میں کہ انہیں مسائل میں نقیضین کا اجتماع یا نقیضین میں دائر

سائر رہنے کی صورت پیدا ہوئی تھی، جو دین کے نقطۂ نظر سے محال ہے کہ دین میں تناقض محال ہے۔

اسی لئے عامۃً تمام اکابرِ امت اور ہر قرن کے علماءِ فحول جو اجتہادی شان تک رکھتے تھے، تقلیدِ معیّن کے دائرے سے باہر نہیں ہوئے۔ بڑے بڑے حفاظِ حدیث اور اکثر وبیشتر اربابِ سنن وجوامع مقلد ہی ہوئے ہیں۔

ہندوستان کے عام محققین اور خصوصاً ولی اللّٰہی خاندان اور سلسلہ کے تمام وہ اکابر جن کی تحقیقات اور لطائف ومعارف ائمۂ اجتہاد کا دور یاد دلاتے ہیں، خود اپنے لئے اور اپنے حلقۂ اثر کے لئے تقلیدِ معیّن ہی کو ضروری سمجھتے ہے اور کبھی اس کے حلقۂ اثر سے باہر نہیں ہوئے۔

دین کے بارہ میں یہی اسوہ ہے جو بطور توارث علمائے دیوبند تک پہنچا اور اسی راہِ امن پر **دارالعلوم دیوبند** نے راہ روی اختیار کی۔ حضرت حجۃ الاسلام قاسم العلوم مولانا محمد قاسم قدس سرہٗ بانی وسر پرستِ ثانی دارالعلوم، حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب قدس سرہٗ صدر مدرس اول وسر پرست ثالث دیوبند، حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہٗ صدر مدرس ثانی وسر پرست رابع دارالعلوم، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ سر پرست خاص دارالعلوم، حضرت علامہ مولانا انور شاہ قدس سرہٗ صدر رابع دارالعلوم وغیرہ وغیرہ جن کی تقریریں اور تحریریں دریائے اجتہاد کی نہریں معلوم ہوتی ہیں، بایں تحقیق نظر وفکر تقلیدِ معیّن کے دائرہ سے نہ کبھی خود باہر ہوئے نہ اپنے حلقہ ہائے اثر کو باہر ہونے دیا۔ پھر ان حضرات کے ہزار ہا تلامذہ اور شاگردانِ شاگرد۔ پھر دارالعلوم کے ہزار ہا فروعی مدارس جو ہند وبیرونِ ہند جگہ جگہ پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے محقق علماء اور ان کے حلقہ ہائے اثر اسی پرانے مسلک پر جمے رہے اور لوگوں کو جماتے رہے۔

بالخصوص حضرت بانئ دارالعلوم دیوبند (قاسم العلوم والخیرات) نے اپنے مخصوص رنگ سے امام ابو حنیفہ کے فقہ کی تقلید بھی کی اور ساتھ ہی محققانہ انداز سے تمام فقہ اور کلام کا اصولی فلسفہ بھی اس انداز سے کھول کر دکھلایا کہ تقلید ایک مستقل تحقیق نظر آنے لگے اور جس کی بدولت دارالعلوم کے ہزار ہا فضلاء اور شاگردانِ شاگرد مقلد بھی رہے اور محقق فی التقلید بھی ہوئے۔

اس طرح ہندوستان کے گوشہ گوشہ میں ان حضرات نے اسی مسئلہ تقلید کے ذریعہ لوگوں کے

دین کی حفاظت کی، ورنہ ایک طرف سے ملک کا جاہل طبقہ جس کی ملک میں اکثریت تھی فکر وخیال پر اس درجہ قید و بند عائد کر چکا تھا کہ اپنی آبائی رسوم کو اسلام اور انہیں کی کورانہ تقلید کو پیرویٔ اسلام سمجھ کر ہر کس و ناکس کی تقلید میں گرفتار تھا، جس سے ان میں طرح طرح کی بدعات ومحدثات رچ گئی تھیں۔

اور دوسری طرف ۱۸۵۷ء کے بعد جدید تعلیم اور اس سے پیدا شدہ آزاد خیالی کے سبب فکر وخیال کی وہ آزادی پھیل چکی تھی کہ ہر شخص مجتہد مطلق ہونے کا مدعی اور اسے اپنا جائز حق سمجھ رہا تھا۔ جزئی عقلیں دماغوں پر اس درجہ مسلط ہو چکی تھیں کہ مذہبی نقل وروایت کے رد وقبول کا معیار ہی یہ عقلیں رہ گئی تھیں۔

غرض ایک طبقہ تقلیدِ جامد کا شکار تھا اور ایک طبقہ اجتہادِ مطلق کے خیال میں غرق تھا، ایک نے ربقۂ تقلید بلکہ ربقہ تقیّد ہی کو گلے سے اتار پھینکا تھا۔ ایک نے تقلیدی افراط میں گرفتار ہو کر ہر مہر صاحب کو سجادۂ ودلق، بلکہ ہر ہر مدعی کی تقلید مطلق کرنے کا نام دین رکھ چھوڑا تھا۔ پس جامد مقلد یا بہت سوں کے سامنے جھکنے والے بہت سوں کے افعال کی اقتدا کرتے کرتے بدعات ومحدثات کا شکار ہوئے اور فتنۂ شہوات میں جا گرے تھے اور آزاد خیال کسی ایک کے بھی سامنے نہ جھکنے کی خو پیدا کر کے اپنی عقل کے بندے بن گئے تھے جو ان کی عقل میں آیا مان گئے نہ آیا انکار کر بیٹھے اور اس طرح یہ لوگ فتنۂ شبہات میں جا پھنسے تھے۔

اگر یہی لیل ونہار رہتے تو ہندوستان کی پوری دنیا شبہات وشہوات میں پھنس کر کلیۃً دین کھو چکی ہوتی۔ خدا رحمتیں نازل کرے ان اساطینِ امت اور مجددانِ دین پر کہ انھوں نے اجتہاد وتقلید کا وہی معتدل اور درمیانی نقطہ پکڑ کر جو حقیقتاً کتاب وسنت کی روح تھا اس امت کو سنبھالا اور ہند وبیرونِ ہند میں حنفیت اور حنفیت کی جڑیں مضبوط کر دیں، دائرۂ تقلید معیّن کو بھی نہ چھوڑا۔ اور شانِ تحقیق کو بھی ہاتھ سے نہ جانے دیا۔

پھر ایک طرف کتاب وسنت کے علم وسیع کا روشن مینارہ دلیلِ راہ بنایا اور دوسری طرف ریاضت ومجاہدات کر کے معرفتِ نفس اور معرفتِ رب کی منزلیں طے کیں جس سے ان کا علم منقول سے معقول بنا، اور پھر معقول سے محسوس ہو کر مشاہدہ میں آ گیا۔ یعنی جو علم اوپر والوں سے سنا تھا پہلے اسے

استدلال سے سمجھا اور پھر اس کے استعمال سے اسے اپنا خیال بنالیا۔ جس سے پوری شریعت اپنے ظہر وبطن کے ساتھ ان پر منکشف بھی ہوئی اور ان کا حال ہو کر ان کی طبیعت بھی بن گئی۔

لیکن غور کیجئے کہ اس انکشافِ تام اور ان کمالاتِ ظاہر و باطن کے ہوتے ہوئے بھی جب کہ ان جیسے مانے ہوئے محققین اور عارفین نے بھی تقلید کا دامن دینی تحفظ کی خاطر کبھی نہ چھوڑا، تو ایک ایسے دور میں جب کہ ہم لوگوں کا علم تو مضحل ہو کر رسمی سارہ گیا ہے اور اسلام کمزور ہو کر اسمی سا ہو گیا ہے، تقویٰ وطہارت اور عمل کے جذبات سرد پڑ چکے ہیں، فہم عالی گویا دنیا سے اٹھ چکا ہے، کام کا وجود نہیں ہے اور دعوے بے شمار ہیں۔

حیرت ہے کہ آج کے بہت سے بزرگوار اس سیدھے سادے محافظِ دین طریقِ عمل یعنی تقلیدِ معیّن سے جو سلف کے وقت سے اسی تحفظِ دین کی خاطر معمول بہ رہا ہے کہ کس سہولت سے روگردانی فرما رہے ہیں؟

مناسب تو یہ تھا کہ خود بھی اس طریقِ عمل کو اختیار فرماتے کہ اس میں کوئی برائی نہ تھی، لیکن اگر ایسا نہیں ہوسکتا تھا تو کم از کم اس راہ کے اختیار کرنے والوں پر ملامت نہ فرماتے کہ اختیار کرنے والوں نے بہر حال کسی بدعت یا شرعی مذموم کو اختیار نہیں کیا تھا، بلکہ ایک حجت کے ساتھ اس لئے اختیار کیا تھا کہ اپنے دین کی حفاظت کر سکیں جیسا کہ سلف نے بھی اور بعد میں پوری امت نے بھی امن اسی میں دیکھا تھا۔ مگر صورتِ حال یہ ہے کہ اس مسلک اور اس کے سالکوں کو ہر طعن کا مخاطب بھی بنایا گیا اور کسی قسم کے حملوں سے احتراز بھی نہیں کیا گیا۔

کہیں کہا جاتا ہے کہ مقلد جھگڑالو ہوتے ہیں اور لڑتے ہیں۔ کہیں کہا جاتا ہے کہ مقلدوں نے غیر مسلک والوں پر تعدیات کی ہیں۔ جس کے لئے تاریخی شواہد لائے جاتے ہیں تاکہ منافرت کا تخم کافی مضبوطی کے ساتھ دلوں میں جم جائے اور برگ و بار لے آئے۔ کہیں کہا جاتا ہے کہ مقلدوں یا مثلاً حنفیوں نے حکومت کے زور سے اپنے مسلک کو پھیلایا ہے گویا فقہ حنفی یا دوسرے فقہیات عیاذاً باللہ خرافات کا مجموعہ تھے، جن میں نہ کوئی معقولیت تھی، نہ کشش، اس لئے محض جبری اشاعتوں کی بدولت زور زبردستی سے دنیا میں پھیلائے گئے۔

یہ اور اسی قسم کے اور بہت سے خیالات ہیں جو مذاہبِ اربعہ اور ان کے ماننے والوں کی نسبت وقتاً فوقتاً شائع کئے جاتے ہیں۔ مجھے ان خیالات کا اس تحریر میں کوئی جواب دینا نہیں ہے کیونکہ میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ اس تحریر کا موضوع رَد وقدح یا مناظرہ نہیں۔ مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اس قسم کے خیالات وافکار کم سے کم محقق علماء اور مربیانِ امت کے شایانِ شان نہیں۔ اگر کسی فرد یا جماعت میں شخصی یا بشری کمزوریاں ہوں تو اس میں مسلک یا مذہب کا کیا دخل ہے کہ وہ اس کی طرف منسوب کر دی جائیں؟ اگر آج مسلمان اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر سر پھٹول روا رکھتے ہیں تو اس میں اسلام کا کیا دخل ہے، اور کس طرح جائز ہوگا کہ مسلمانوں کی کمزوریوں کو اسلام کا ثمرہ کہا جائے؟

بہر حال اگر مقلد یا غیر مقلد کسی وقت بھی نامناسب انداز سے باہم آویزش کرنے لگیں تو اس تقلید اور عدمِ تقلید کا کیا دخل ہوسکتا ہے۔ یہ محض ان کے جذبات ہیں جو اپنے رنگ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ان جذبات کا نہ کسی شرعی مسئلہ سے تعلق ہے اور نہ کسی شرعی مسلک سے۔ اجتہاد وتقلید جیسے شرعی مسئلے اپنے جگہ ہیں اور یہ کمزوریاں اپنی جگہ۔ ان کمزوریوں پر اعتراض اپنی جگہ کتنا ہی صحیح ہو مگر ان شرعی مسائل یا ان کے ماننے پر کسی حالت میں بھی وارد نہیں ہوسکتا۔

بلا شبہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ہر طبقہ کو دوسرے طبقہ پر ہر وقت حاصل ہے لیکن اس حد تک کہ مبتلاء متنبہ ہو جائے نہ اس حد تک کہ یہ امر بالمعروف ہی ایک نزاع بن کر محاذ قائم کر دے اور باہمی منافرتوں کی تخم ریزی اور آبیاری کرنے لگے۔

اس لئے میری دردمندانہ گزارش ہے کہ مسائل کو مسائل کے درجہ میں رکھ کر تمام حضرات خواہ وہ تقلید سے تعلق رکھتے ہوں یا ترکِ تقلید سے تعلق رکھتے ہوں، نفسِ دین کے تحفظ میں اجتماعی جدوجہد صرف کرنے کی فکر فرمائیں اور فروعی مسائل کے اختلافات میں جو آج مختلف فیہ نہیں، صحابہ ہی کے وقت سے مختلف فیہ چلے آرہے ہیں۔ ایک اختلافی جہت کے ماننے والوں کی طرف سے یہ حجت کافی خیال فرمالیں کہ فلاں طبقہ، فلاں فقیہ کے فتاویٰ پر عمل کر رہا ہے، مخترع اور مبتدع نہیں ہے۔ حجت ہر زمانے میں ایسے مسائل میں قاطعِ نزاع سمجھی گئی ہے۔

اس لئے خدارا آج بھی اس حجت کو قاطعِ نزاع ہی بنائیے نہ کہ موجبِ نزاع۔ ضرورت ہے کہ

سب حضرات باہمی اشتراکِ عمل سے پوری قوم کی تعمیر فرمائیں اور سب مل کر ایسے لائحہ پر غور کریں جو مسلمانوں کو ایک سطح پر لا سکے اور معاندینِ اسلام کی مخفی ریشہ دوانیوں کا کسی حد تک سدِ باب کر سکے۔

اپنے باہمی اتحاد میں کم سے کم حضراتِ صحابہ کے اس اسوۂ حسنہ کو مشعلِ راہ بنا لینا چاہئے کہ قرآن کریم کی بعض شاذ آیتیں جن کو صحابہ کے اجماع نے قرآن کریم کا جزو تسلیم نہیں کیا۔ بعض حضرات صحابہ کے پاس موجود تھیں جو انہیں خلافِ اجماع قرآن کا جزو جانتے تھے لیکن کسی روایت سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ اربابِ اجماع نے مخالفین کے اجماع کے خلاف یا مخالفینِ اجماع نے اربابِ اجماع کے خلاف کوئی محاذ قائم کیا ہو۔

پس حضراتِ مقلدین جب کہ ترکِ تقلید کو خلافِ اجماع سمجھتے ہیں تو وہ تارکینِ تقلید کے بارہ میں ان حضرات صحابہ کا اسوہ اختیار فرمائیں جنہوں نے اپنے اجماع کے باوجود مخالفینِ اجماع کے خلاف نہ کوئی محاذ قائم کیا اور نہ کسی جنگ کا آغاز کیا۔ بلکہ تفہیم کا حق ادا کر دینے کے بعد ان کی تحقیق پر انہیں معذور سمجھ کر ہمیشہ چھوڑے رکھا۔

ادھر منکرینِ تقلید اگر تقلید کو باوجود اجماعِ امت کے قابل قبول نہیں سمجھتے تو وہ ان حضرات صحابہ کا راستہ اختیار فرمائیں جنہوں نے شاذ آیتوں کے بارہ میں اگر اپنی تحقیق نہیں چھوڑی تو اجماع کنندوں کے مقابلہ میں بھی نہیں آئے اور انہیں ان کے عمل کے لئے آزاد چھوڑا۔ تقلید کے فریقین بلکہ تمام فرقِ اسلامیہ جب تک حضرات صحابہ کی اس حوصلہ رُواداری کا اسوہ اختیار نہیں فرمائیں گے، امت کے اجتماعی مسائل کا حل کبھی نہیں ہو سکتا۔

آج امتِ مسلمہ کو تعلیمِ عام کی شدید ترین ضرورت ہے کہ جہالت کے جراثیم نے اس کے قومی جسم کو ایک مثل بے جان لاشہ کے کر دیا ہے۔ اسی طرح آج تبلیغِ عام کی شدید ترین ضرورت ہے کہ مسائل سے ناواقفیت نے انہیں اندھیرے میں ڈال رکھا ہے۔ اسی طرح امت کو اصلاحِ اخلاق کی قوی ترین ضرورت ہے کہ بداخلاقیاں ناسور ہو کر اس قوم کو لگ گئیں ہیں۔ اسی طرح صفائی ٔ معاملات کی آج حد درجہ ضرورت ہے کہ بدمعاملگی نے قوم کی رہی سہی ساکھ ختم کر دی ہے۔ اسی طرح سیاسی حقوق کے تحفظ کی بھی اشد ترین ضرورت ہے کہ اس کے فقدان نے قوم کی شوکت وقوت کو قطعاً زائل کر دیا ہے۔ لیکن یہ سارے اجتماعی معاملات آپ حضرات جب ہی پایۂ تکمیل کو پہنچا سکتے

ہیں جب کہ ان فروعی اختلافات کو نزاع نہ بنائیں اور راویوں کے بادیانت اختلافات کو اس کی حدود میں قائم رکھ کر اسلام کی سرحدوں کو محفوظ کرنے کی فکر کریں اور امت کی اس اجتماعی ساکھ کو پھر از نو قائم کرنے کی کوشش کریں جو بہت حد تک پامال ہو چکی ہے اور ان نزاعات کے ذریعہ ہی روبہ زوال ہو رہی ہے۔

والحمد للّٰہ الذی بنعمته تتم الصالحات و اخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمینo والصلوة والسلام علی سید المرسلین وعلٰی اله واصحابه اجمعین o

احقر عباد اللّٰہ

محمد طیب غفرلہٗ مہتمم دارالعلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

اسلام کے نظامِ عصمت وعفت کا حسین مرقع۔ پردہ کی ضرورت واہمیت اور اس کا قرآن وحدیث سے ثبوت نیز پردہ پر کیے جانے والے اشکالات کا حل

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ (القرآن)

اور (اے نبیؐ) آپ مسلمان عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔

شرعی پردہ

* اسلام کے نظامِ عصمت وعفت کا حسین مرقع
* پردہ کی ضرورت واہمیت اور اس کا قرآن وحدیث سے ثبوت اور پردہ پر کیے جانے والے اشکالات کا بہترین حل۔

تصنیفِ لطیف

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نوراللہ مرقدہ‘
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ نئی دہلی 110002

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید اور وجہِ تالیف

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی.

پردہ اپنی مقررہ حدود کے ساتھ ایک شرعی حکم اور دینی ہدایت ہے، جس کی بنیادیں کتاب و سنت، ان کی فقہی تشریحات اور تعاملِ سلف میں قائم ہیں اور وہ ان ہی بنیادوں پر ہر دور میں بلاانقطاع امتِ مرحومہ کا معمول رہتا آرہا ہے۔ وہ کوئی فرضی یا اختراعی چیز نہیں جسے کسی فرد یا سوسائٹی نے ہنگامی مصالح کے تحت تجویز کرلیا ہو اور اسکے رواج پذیر ہوجانے سے مسلمانوں کے ماحول میں اسے خواہ مخواہ شرعی حیثیت دیدی گئی ہو، کہ نہ یہ واقعہ ہی ہے اور نہ ہی اس جامع دین اور اس کے مکمل اور محفوظ شرعی دستورِ زندگی کے شایانِ شان ہی ہے جس میں نہ کسی کمی کی گنجائش ہے نہ زیادتی کی، مگر ایک عرصہ سے اس کے ساتھ فطری اور عملی طور پر افراط وتفریط کا برتاؤ کیا جارہا ہے۔ جس سے عوام کی نظر میں شرعی حیثیت اور بنیادی حقیقت مشتبہ ہوگئی اور وہ مختلف شکوک وشبہات اور سوالات کی آماجگاہ بن کررہ گیا ہے۔

اس مسئلہ میں صحتِ نظر کے ساتھ جہاں تک عملی فروگذاشتوں کا تعلق ہے چونکہ ان کا ارتکاب فروگذاشت ہی سمجھ کر کیا جاتا رہا، جس کی زد عقیدہ ونظریہ پر نہیں پڑی اس لئے معمولی تنبیہ وموعظت کارگر ہوتی رہی اور صرف بیانِ حکم کافی ثابت ہوا۔ موجودہ دلائل کے مورچے قائم کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ لیکن جب سے مغربی تہذیب کے زیر اثر بے پردگی کی مسلسل مشق نے نقطہ نظر میں بھی فرق اور خلل پیدا کردیا ہے جس کے ماتحت پردہ و بے پردگی دونوں ہی نے افراط وتفریط اور ایک دوسرے کے ردِ عمل کی صورت اختیار کرلی، جس سے اصول اور حدود دونوں مشتبہ ہوگئے۔ ایک طرف پردہ کی شرعی حدود کو علماء کی تنگ نظری کا ثمر کہا جانے لگا، اور دوسری طرف کھلی بے پردگی کی جگہ پردہ دری کو نہ صرف مصلحتِ وقت بلکہ منشاءِ شریعت باور کرایا جانے لگا۔

ادھر اس کے برعکس ایک طرف تو پردہ کے بارے میں کسی شرعی گنجائش کا سامنے لایا جانا بھی

پردہ دری، بلکہ شرعی خلاف ورزی کا مرادف قرار دیا جانے لگا اور دوسری طرف پردہ کی کتنی ہی رواجی تنگیوں اور پردہ نشینوں کی رسمی جکڑ بندیوں کو بھی پردہ کے بنیادی حکم کی حیثیت دی جانے لگی تو ضرورت پیش آئی کہ پردہ کے بارے میں استدلالی صورت اختیار کی جائے اور وجوہ ودلائل سے اس کی بنیادی حقیقت اور شرعی صورت واضح کی جائے، چنانچہ مختلف علماءِ کرام اور اہل فضل وکمال نے اس مسئلہ پر قلم اٹھایا اور سیر حاصل بحثیں کر کے اس کی شرعی بنیادیں واشگاف کیں اور شرعی صورت نکھار کر دنیا کے سامنے پیش کر دی۔

ضرورت نہ تھی کہ اس میں مزید کاوش کر کے کسی مقالہ یا رسالہ سے اس میدان میں جگہ گھیری جائے۔ لیکن جب مختلف زمانوں میں اس مسئلہ پر شبہات کا عمل مختلف اندازوں سے رہا اور اُسی نسبت سے ردِ شبہات کے عنوانات بھی مناسبِ وقت اختیار کئے جاتے رہے۔ ادھر مخاطبوں کے فہم ونظر کے تفاوت سے ان کا اندازِ قبول وتسلیم الگ الگ رہا، جو رنگ جس کی طبیعت کے موافق پڑ گیا اسی رنگ کے جواب کو اس نے قبول کر لیا اور اسی میں اپنے قلب ودماغ کی تسکین کر لی۔ اس لئے کسی دور میں بھی کسی بیان کو نہ تو آخری اور مختتم بیان کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی نئے عنوان، بیان اور جدید اسلوبِ کلام کو غیر ضروری یا غیر مفید کہہ کر رَد ہی کیا جا سکتا ہے بلکہ جس دور میں بھی کوئی قلم کسی مسئلہ پر اٹھایا گیا وہ یقیناً وقت ہی کے تقاضوں کے ماتحت اٹھا اور اس لئے اٹھا کہ وقت ہی شبہات کے نئے رنگ ڈھنگ لے کر آیا، اور وقت ہی نے ردِ شبہات کے نئے طریقوں کی طرف رہنمائی بھی کی ہے، جس سے شبہات اور ردِ شبہات دونوں میں وقت ہی کے تقاضے کار فرما ہوتے رہے جو مناسب وقت پر سانچوں میں ڈھل ڈھل کر اَبنائے وقت کے لئے تسکین وتسلی کا سامان بنتے رہے، اس لئے میں تو سمجھتا ہوں کہ اہل عصر کا ذہن صحیح کرنے کے لئے اسی زمانہ کا اندازِ بیان اور طرزِ تفہیم بہ نسبت گذرے ہوئے دور کے طرزِ کلام کے زیادہ مؤثر، زیادہ نافع اور زیادہ مصلح فکر وعمل ثابت ہوسکتا ہے، جس عصر میں یہ اہل عصر وقت گزار رہے ہوں۔

پس آج جب کہ پرانا وقت گذر چکا ہے، اس وقت کی ذہنیت بھی ماضی ہی ہو چکی اور اس دور کے شکوک وشبہات کا سرمایہ بھی ختم ہو چکا تو اس وقت کے مناسبِ حال ردِ شبہات کے طریق بھی

غیر ضروری ہو چکے۔ نیا دور، نئے ذہن، نئے وسوسے، نئے ہی اندازِ جواب کے متقاضی ہیں اس لئے مسئلہ حجاب کے بارے میں ان قدیم رسائل ومقالات کے ہوتے ہوئے بھی کوئی مناسب وقت نیا مقالہ پیش کر دیا جانا نہ صرف یہ کہ غیر ضروری نہیں بلکہ وقت کے تقاضوں کی تکمیل اور نئے ذہنوں کو نئی راہ سے منزلِ مقصود تک پہنچانا ہے، ورنہ کچھ بھی نہیں تو عنوان کی جدت اور بدلے ہوئے طریق استدلال کی نوعیت کم ازکم تفننِ بیان کے سبب مسئلہ کو ذہن نشین کرنے اور نئے ذہنوں کو اس کی تذکیر و یاددہانی کرانے کے فائدے سے تو خالی ہو ہی نہیں سکتی، جو خود ایک مستقل اور عظیم فائدہ ہے۔ اس صورت میں مسئلہ کا مواد تو پرانا ہوگا اور تصویر مسئلہ کا ڈیزائن نیا۔

بہر حال یہ ایک حقیر سی سعی ہے اگر اہل فضل وکمال کے لئے کوئی خصوصی کشش اپنے اندر نہیں رکھتی تو کم ازکم عامۃ المسلمین کے لئے بشرطِ توجہ ضرور نافع اور کارآمد ثابت ہوگی۔ وباللہ التوفیق۔

مسئلۂ حجاب کی بنیادی علت

پردہ خود مقصود نہیں اس کی بنیادی حقیقت مقصود ہے

مسئلہ حجاب اور اس کے مالہ وماعلیہ کو سامنے لانے سے پیشتر یہ اصولی حقیقت سمجھ لینی ضروری ہے کہ عموماً تمام انواعِ احکام اور خصوصاً معاشرتی احکام میں ہر شرعی حکم کے نیچے اس کی کوئی نہ کوئی بنیادی علت ضرور ہوتی ہے جو اس حکم کا منشاء اور مدار ہوتی ہے اور اس علت کی بنا پر وہ حکم شارعِ حقیقی کی طرف سے وضع کیا جاتا ہے، خواہ وہ علت نص وآیت وروایت کے الفاظ میں موجود ہو جسے ہر کس وناکس دیکھ سکے یا معنی میں لپٹی ہو، جس تک مجتہد اور راسخین فی العلم ہی کی نگاہ پہنچ سکتی ہو، اور وہی اسے اندر سے نکال کر باہر نمایاں کر سکتے ہوں۔ بہر صورت حکم میں کسی نہ کسی علت کا ہونا ضروری ہے جو مدارِ حکم ہی نہیں ہوتی بلکہ حکم کی یہ صورت اسی مخفی اور بنیادی علت کے حصول کی ایک تدبیر ہوتی ہے، اگر مثبت حکم ہے جسے امر کہتے ہیں، تو اس کے ذریعہ اس علت کا استحکام ملحوظ ہوتا ہے اور اگر منفی حکم ہے جسے نہی کہتے ہیں تو اس زیرینہ علت کا دفعیہ پیشِ نظر ہوتا ہے۔ پس یہ حکم اپنی متعلقہ علت کے

حصول یا دفعیہ کی ایک تدبیر ہوتا ہے جس کا مقصودِ اصلی رَدّاً یا اثباتاً یہی علت ہوتی ہے خود حکم بذاتہٖ مقصود نہیں ہوتا، اندریں صورت علت مرتفع ہو جانے پر حکم بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور اس میں ضعف پیدا ہو جانے پر حکم میں شدت باقی نہیں رہتی۔

بنیادی علّتوں کی چند مثالیں

تصویر کی مثال

مثلاً ممنوعاتِ شرعیہ کے سلسلہ میں تصویر کی ممانعت ایک حکم شرعی ہے جس کی بنیادی علت صورت پرستی اور حقیقت بیزاری کا انسداد ہے، جس کا نام شرک ہے اسی سے بچنے کے لئے تصویر کی ممانعت کی گئی ہے، کیونکہ تصویر ہی تاریخی طور پر ہمیشہ شرک و بت پرستی اور حقیقت بیزاری کی بنیاد ثابت ہوئی ہے۔قومِ نوح عملاً اس میں مبتلا تھی تو اس کے مٹانے کے لئے نوح علیہ السلام مبعوث ہوئے، قومِ ابراہیم بت گر اور بت پرست تھی تو ابراہیم علیہ السلام بت شکن بن کر آئے۔قومِ موسیٰ نے مصر سے ہجرت کرتے ہوئے صنعاء میں مورتی پوجا دیکھی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خواہش کی کہ انہیں بھی ایسے ہی برنجی معبود بنا دیئے جائیں تو انہوں نے سختی سے یہ کہہ کر جھڑکا کہ:

اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ○ تم جاہلانہ باتیں کرتے ہو۔

بہر حال تصویر کی ممانعت درحقیقت انسدادِ شرک کے لئے تھی۔ جہاں اور جس قوم میں اس کے جراثیم پائے گئے وہیں ان روحانی اطباء انبیاء علیہم السلام نے ان کا آپریشن کیا۔شریعتِ اسلامیہ چونکہ جامع مکمل اور ابدی شریعت تھی اس لئے اس نے وقوعِ شرک کا انتظار کئے بغیر اسبابِ شرک اور احتمالِ شرک پر بھی انسدادی احکام جاری کئے اور تصویر کی ممانعت، بلکہ استیصال میں بعید سے بعید احتمال کو بھی سامنے رکھا، مگر علتِ ممانعت وہی رذیلۂ شرک اور اس کا انسداد رہا۔پس ممانعتِ تصویر کا حکم درحقیقت علتِ شرک کے دفعیہ کی ایک تدبیر ہے خود بذاتہٖ مقصود نہیں اور نہ ہی تصویر بذاتہٖ قبیح ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں شرک کا کوئی واہمہ اور امکان نہ ہو وہاں یہ حکم ممانعت بھی باقی نہ رہے گا۔عالم برزخ میں ملائکہ علیہم السلام میت سے سوال و جواب کرتے وقت بتصریح شراحِ حدیث نبی

کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصویر دکھلا کر سوال کریں گے کہ "**من هذا الرجل**" یہ کون ہیں؟

ظاہر ہے کہ اُدھر تو ملائکہ علیہم السلام شرک کے واہمہ تک سے بری اور اِدھر میت کے حق میں بھی وہاں شرک کا کوئی امکان نہیں، جبکہ ہر دو فریق کو وہاں وحدانیتِ حق کا مشاہدہ حاصل ہے، اس لئے وہاں تصویر کی ممانعت بھی باقی نہ رہی۔ نیز بنصِ حدیث جنت کے بازاروں میں تصویریں بھی فروخت ہوں گی، جن کی قیمت ذکر اللہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ سارے اہل جنت اور اربابِ کشف وشہود ہوں گے جن میں شرک کا تخیل بھی ناممکن ہوگا۔ اس لئے وہاں ممانعتِ تصویر کا حکم بھی باقی نہ رہے گا۔ ورنہ جو چیز بذاتہ قبیح ہوگی وہ جیسے دنیا میں حرام ہوگی، جنت میں بھی حرام ہوگی، زنا نہ یہاں جائز، نہ وہاں جائز، جھوٹ اور دنگا فساد نہ یہاں جائز، نہ وہاں جائز۔ فرق یہ ہے کہ یہاں اس سے بہ تکلف اور بزورِ عقل وہمت بچا جاتا ہے اور وہاں بداعیہ طبع ان امور سے نفرت ہوگی، بلکہ ان کا مادہ ہی دلوں سے ختم کر دیا جائے گا، اگر تصویر بھی بذاتہ قبیح اور منکر ہوتی تو دنیا کی طرح جنت میں بھی اس کے وجود کو برداشت نہ کیا جاتا۔ اس سے واضح ہے کہ وہ صرف رذیلۂ شرک سے بچانے کی ایک تدبیر ہے جہاں اس رذیلہ کا وجود نہ ہو، جیسے عالم برزخ اور آخرت وہاں اس تدبیر کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔

خود شریعتِ اسلام نے شرک کے ریشے ختم کرنے کے لئے تصویر کی شدت سے ممانعت کی، مگر علتِ ممانعت وہی احتمالِ شرک قرار دیا ہے۔ اس لئے دنیا میں بھی جہاں جہاں شرک کا احتمال نہیں وہاں یہ حکم ممانعت بھی نہیں۔ غیر ذی روح مثل مکان، درخت، سینری، دریا، پہاڑ وغیرہ کی تصویر عادۃً شرک آموزی کے اثرات سے خالی ہے تو اس کی ممانعت بھی نہیں، پھر ذی روح افراد میں اگر سرکٹی تصویر ہو یا اتنا حصہ کٹا ہوا ہو جس کے کٹ جانے سے بحالتِ زندگی زندہ رہنا ممکن نہ ہو تو اس کی ممانعت بھی باقی نہیں رہتی کہ مقطوع الرأس سرکٹی تصویر، کی پوجا نہیں کی جاتی، یا پورے جسم ہی کی تصویر ہو مگر چہرے پر قلم پھیر دیا جائے یا کوئی بھی توہین آمیز علامت بنا دی جائے، جس سے چہرے کے خدوخال میں فرق پڑ جائے تو پھر یہ پوری تصویر بھی ممنوع نہیں رہتی کہ یہ صورت توہینِ تصویر کی ہے، تعظیمِ تصویر کی نہیں ہے جس سے شرک کی بنیاد پڑتی ہے، یا قلم نہ پھیرا جائے مگر تصویر کو جوتوں کی جگہ قدموں میں ڈال دیا جائے، تو پھر حکم ممانعت اٹھ جاتا ہے کیونکہ تصویر کو پامال کرنے کے ساتھ

شرک جمع نہیں ہوسکتا کہ یہ انتہائی تذلیل ہے اور شرک انتہائی تعظیم ہے، تو ضدین کیسے جمع ہوسکتی ہیں۔
اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصویر خود بذاتہ ممنوع نہیں ہے ورنہ برزخ، آخرت اور عالم دنیا میں تصویر اور اس کے مذکورہ افراد ہرگز مباح نہ قرار دیئے جاتے بلکہ اس کی ممانعت رذیلہ سے بچانے کی ایک تدبیر ہے اسلئے وہ شرک کے امکانات ہی کے وقت ممنوع رہے گی ورنہ نہیں۔

حرمتِ سود کی مثال

مثلاً معاوضات کے سلسلہ میں سود کے حکم ہونے کی بنیادی علت صاحبِ معاملہ کے مالِ مملوک میں سے مقدارِ سود کا بلاعوض اور زائد از حق جھپٹ لینا ہے، جو بلاشبہ ظلم وغصب اور غارت گری ہے، پس سود کی ممانعت اس بیجا چھین جھپٹ اور ظلم وغارت گری کی علت کی وجہ سے ہے، خود بذاتہٖ زیادہ کا لیا جانا ممنوع نہیں۔ چنانچہ یہی مال مملوک اگر مغصوب ہونے کی بجائے کسی اور وجہ سے مباح قرار پا جائے، جیسے کفار حربی بن جائیں اور ان کا جان و مال مباح ہوجائے تو اس میں سے مقدارِ سود کا لے لیا جانا بھی ظلم وغارت گری نہ رہے گا۔ اس لئے ممنوع بھی نہ رہے گا، جیسا کہ فقہ میں اس کی تفصیلی صورتیں موجود ہیں۔

حرمتِ شراب کی مثال

یا جیسے شراب کی حرمت علتِ سکر (نشہ) کی وجہ سے ہے گویا شراب سے روکا جانا خود اس مشروب سے روکنا نہیں بلکہ اس کی کیفیتِ نشہ سے بچانا ہے جس نے اس مشروب کو ناپاک کردیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ کیفیت نشہ آوری اس شربت میں گھل مل گئی ہے اور اس سے جدا نہیں ہے، اسلئے اس سے بچانے کی صورت بجز اس مشروب سے روک دیئے جانے کے دوسری نہیں ہوسکتی تھی۔
پس اس مشروب سے روکنا درحقیقت اس کیفیت سے بچانے کی ایک تدبیر ہے۔ فی نفسہٖ اس سیال مادہ سے روکنا نہیں، اگر اس میں یہ کیفیت نہ آئے یا باقی نہ رہے تو یہ حکم ممانعت اٹھ جائے گا۔ چنانچہ انگور یا کھجور کے اس زلال اور نچوڑہ میں جب تک یہ کیفیت پیدا نہ ہو یا ابھرنے نہ پائے جسے نبیذ کہتے ہیں تو اس پر شرع کی ممانعت کا فتویٰ بھی نہ لگے گا حالانکہ یہ وہی سیال مشروب ہے جو نشہ آور ہوجانے کے بعد فوراً زیرِ ممانعت آکر حرام خالص بن جاتا ہے جس کا نام اب بجائے نبیذ کے خمر

ہوجائے گا۔ یا کسی سیال مادہ میں مثلاً نشہ آوری کی کیفیت پیدا ہوکر کسی وجہ سے زائل ہو جائے جیسے الکحل دواؤں یا دوسری استعمالی اشیاء میں ملا دیئے جانے پر اس کے کچھ مادی اجزاء تو باقی رہ جاتے ہیں مگر سیلانی کیفیت اڑ جاتی ہے جس کے ذیل یہ نشیلا پن بھی کافور ہو جاتا ہے تو ایسے مشروبات کی ممانعت بھی نہیں آئی۔ جیسے خمر سرکہ بن جائے تو تبدلِ ماہیت سے وہی مشروب اب بجائے حرام ہونے کے حلال ہوگیا حالانکہ سیال مادہ وہی ہے جو پہلے تھا، تبدیلِ ہیئت نے صرف اس کے نشہ کی کیفیت کو زائل کر دیا ہے۔

بہرحال ممانعتِ شراب سے ممانعتِ نشہ مقصود ہے، ممانعتِ مشروب مقصود نہیں، اندریں صورت اس مشروب کی ممانعت درحقیقت نشہ سے بچانے کی ایک تدبیر ہے جو تابقاءِ نشہ باقی رہے گی، ورنہ رخصت ہو جائے گی۔ البتہ بقاءِ نشہ کی صورت میں شراب کا ایک ایک قطرہ اسی طرح حرام رہے گا جس طرح پورا جام وسبو حرام تھا، اگرچہ ایک قطرہ سے نشہ نہ چڑھے۔ کیونکہ اس میں بقدرِ حصہ وجثہ نشہ ضرور موجود ہے، خواہ اس کا احساس نہ ہو، جیسے درخت یا بچہ کا نشو ونما ہر ہر ساعت اور ہر ہر پل ہوتا رہتا ہے، مگر قلت مقدار کی وجہ سے اسکا احساس نہیں ہوتا، سال دو سال میں جب اس کی مقدار معتد بہ ہو جاتی ہے تو مجموعہ کا احساس ہوتا ہے۔ پس اس عدمِ احساس کی وجہ سے اس مقدارِ قلیل کے عدم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح قطراتِ شراب میں جزوی نشہ کو محسوس نہ ہونے کی وجہ سے اسکی موجودگی کی نفی نہیں کی جا سکتی۔ بہرحال شراب کی ممانعت نشہ سے بچانے کی تدبیر ہے خود بذاتہٖ مقصود نہیں۔

قتلِ کلاب کی مثال

اسی طرح ضعفِ علت کی وجہ سے حکم میں ضعف آجاتا ہے کہ مدارِ حکم علت ہی ہوتی ہے جیسے شریعت نے کتوں کے قتل عام کا حکم دیا۔ جس کی علت کتے کی محبت تھی جو اہل جاہلیت کے ذہنوں میں رچی ہوئی تھی، بالکل اسی طرح جس طرح آج کے نصرانی تمدن میں عیسائیوں کے قلوب پر کتوں کی محبت مستولی ہے، اس علت کے استیصال کے لئے شریعت نے ابتداءً کتے کی جنس کے قتل عام کا حکم صادر کیا، مگر جوں جوں محبت کم ہوتی رہی، ووں ووں اس حکم کی شدت بھی ختم ہوتی رہی، ابتداءً ہر کتا واجب القتل تھا، جب محبت کم ہوگئی تو یہ حکم سیاہ کتوں تک محدود رہ گیا۔ جب محبت کا یہ درجہ بھی نکل گیا

توحکم ممانعت بھی اٹھ گیا اور فرمادیا گیا:

مالناو للکلاب.......

''ہمیں کتوں سے کیا تعلق کہ ان کے استیصال کی فکر رکھیں وہ بھی ایک امت ہے امتوں میں سے۔''

اور جب کتوں سے اعراض اور نفرت قائم ہوگئی تو پھر اس کی بعض انواع کے کام میں لانے کی حد تک کی اجازت دے دی گئی، جیسے شکاری کتے کی شکار کے لئے، حفاظتی کتے کی، حفاظت کے لئے، البتہ اس استعمال سے احتمال تھا کہ کہیں محبت عود نہ کر آئے، تو یہ حقیقت ظاہر کر کے اس کے اختلاطِ عام سے روک دیا گیا کہ ملائکہ اس بیت میں داخل نہیں ہوتے جہاں کتا ہوتا ہے۔

بہرحال ہمارا مقصد واضح ہوگیا کہ قتل کلاب کا مسئلہ محبت کلاب کی بنا پر تھا، جوں جوں محبت گھٹتی گئی ووں ووں حکم میں ضعف آتا گیا، تا آنکہ استیصالِ علت سے آخر کار یہ حکم عام ختم کر دیا گیا، جس سے واضح ہوا کہ قتل کلاب کا حکم ان کی محبت سے بچانے کی ایک تدبیر تھا، خود بذاتہٖ مقصود نہ تھا ورنہ منسوخ نہ کیا جاتا۔

پردہ کا حکم انسدادِ فحش کیلئے ہے

ٹھیک اسی طرح عورت کا پردہ بلاشبہ ایک شرعی اور دینی امر ہے لیکن وہ خود بذاتہٖ مقصود نہیں، بلکہ ایک ایسی مہلک اور خطرناک علت سے بچانے کی تدبیر کے طور پر رکھا گیا ہے جو انسانیت، انسانی فرد اور انسانی سوسائٹی سب ہی کے لئے سِم قاتل ہے، اور اس کے متعدی اثرات سے کسی بھی وقت قومیں کی قومیں تباہی و بربادی کے کنارے لگ سکتی ہیں۔ اس مہلک علت کو قرآن حکیم نے فحش سے تعبیر کیا ہے جس کا دوسرا نام بے حیائی، بے غیرتی، عریانی اور سیہ کاری ہے، اور یہ بلاشبہ اقوام کے لئے ہلاکت و بربادی کا پیش خیمہ ہے۔

فحش کے آثارِ بد

وجہ یہ ہے کہ فحش حیاء و عفت کی ضد ہے، حیاء کا تعلق عقل و خرد سے ہے اور فحش کا لاعقلی اور سفاہت سے، جانوروں میں برملا ایک نر اپنی اور دوسرے کی مادہ پر جست کرتا ہے تو نہ اسے عجیب سمجھا

جاتا ہے نہ اس حیوان کیلئے مہلک، اس لئے کہ وہ عقل سے خالی ہے، انسان ایسی حرکت کرے تو لوگ انگشت بدنداں ہو جاتے ہیں کہ بہائم قسم کے بے حیا انسان بھی اسے بری نگاہ سے دیکھتے اور برائی سے اس کا چرچا کرتے ہیں، فرق وہی عقل و بے عقل کا ہے جس سے واضح ہے کہ فحش، بے حیائی آئی، دوسرے لفظوں میں انسانیت غائب ہوگئی اور یوں کچھ عقل معاش یعنی کھانے کھانے کی عقل رہ گئی ہے اور عقل معاد یعنی نجاتِ اُخروی حاصل کرنے کی عقل غائب ہوگئی تو محض اس طبعی یا دنیوی عقل سے انسانیت کا بھلا نہیں ہوسکتا اور نہ ہی وہ اپنے کمال پر باقی رہ سکتی ہے اور جب انسان، انسان ہی نہ ہو، جانوروں کے زمرہ میں شامل ہو جائے تو اسکی انسانیت کی تباہی اور بربادی میں شک کی کونسی وجہ باقی رہ گئی؟

لیکن پھر بھی بربادی کا منظر نظری ہے، عملی طور پر دیکھا جائے تو جو قومیں عقل و خرد کے زوال یا ضعف واضمحلال کے سبب ان وقتی لذات کو زندگی کا حاصل سمجھ کر اور انجام سے قطع نظر کر کے اس مہلک علت ''فحش'' کا شکار ہوتی ہیں طبعی طور پر ان میں رشتۂ زوجیت اور سلسلۂ مناکحت بھی سست پڑ کر رفتہ رفتہ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اس طبعی خواہش کی جب ایک نفسانی راہ نفس کے لئے متعین ہو جاتی ہے تو دوسری روحانی یا اخلاقی راہوں کی طرف خود ہی متوجہ نہیں رہ سکتا۔ مزوکیوں میں یہ فحش آیا تو اباحیت پھیل گئی اور عورت ایک وقفِ عام کی حیثیت میں آ گئی جسے ہر مرد ہر حالت میں استعمال کر سکتا تھا۔ سفاح (زنا) پھیل گیا اور نکاح رخصت ہو گیا، بالشویکوں میں فحش پیدا ہوا تو وہی اباحیت آئی نکاح کا حقیقی رشتہ کالعدم ہو گیا اور عورت پر مرد بلا روک ٹوک جست کرنے لگا اور جہاں ایک طرف گدھوں اور کتوں میں یہ منظر نگاہوں کے سامنے آتا تھا، وہیں دوسری طرف بعینہٖ وہی نظارہ ان انسان نما جانوروں میں بھی نظر آنے لگا۔ یورپین اقوام میں فحش کی کیفیات گھسیں تو وہاں بھی رشتۂ نکاح ٹوٹ کر سول میرج کی صورت پیدا ہوگئی۔ جو ایک باضابطہ زنا ہے جس میں نہ مذہب کی قید ہے نہ قومیت کی اور سب جانتے ہیں کہ قطع نکاح کا اثر قطع نسب ہے اور انقطاعِ نسب یا خلطِ نسب کا اثر آبائی اور خاندانی خصوصیات ہی کا نہیں، انسانی آثار کا بطلان، حقوقِ وراثت کی پامالی، بہیمی اخلاق کی آبیاری اور آدمیوں کا جانوروں کی طرح بے خصوصیت، بے حق اور بے خانماں ہو جانا ہے اور سب کے ساتھ اس جنسی ہوس کا ہمہ وقت تسلط یا انسانی نسل کی تقلیل ہے یا بہائم صفت انسانوں کی وقتی تکثیر ہے اور دونوں صورتوں میں نسلِ انسانی کی تباہی ہے۔ اس صورت میں نہ مکارمِ اخلاق باقی رہتے

ہیں نہ شرافتِ طبائع قائم رہ سکتی ہے اور نہ انسانی جوہر ہی چمک سکتے ہیں۔ نہ نیکی بدی کا امتیاز قائم رہ سکتا ہے نہ معروف ومنکر کی تمیز ٹھہر سکتی ہے، نہ حیاء وعفت اور نیک طینتی کا مادہ ہی جم سکتا ہے جو روحانی بربادی کی آخری شکل ہے۔ مادی اور روحانی دونوں طرح کی ہلاکتیں مسلّط ہو جائیں تو انسانیت اور انسانی قومیتیں اپنی اصل پر کب رہ سکتی ہیں، پھر ہوسکتا ہے کہ کسی عام عذاب کا شکار بن کر یہ طبقہ کا طبقہ ہی ختم ہو جائے، جیسے قومِ لوط ختم ہوگئی، یا کسی ہمہ گیر بیماری اور وباء سے جیسے طاعون اور آتشک وغیرہ میں پھنس کر زندگی اور اس کا حقیقی لطف کھو بیٹھے، بہرصورت انسانیت بجائے خود باقی نہیں رہتی۔ یہ فحش اس طرح آخر کار قوموں کی تباہی وبربادی پر منتج ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے دعویٰ کیا تھا۔

اس لئے یہ کیسے ممکن تھا کہ شریعتِ اسلام جو بنی نوعِ انسان کی دنیا وآخرت سنوارنے کے لئے اتاری گئی ہے، اس بنیادی تباہی سے صرفِ نظر کر لیتی؟ ناممکن تھا، چنانچہ فحش جس طرح عقل سلیم کے تقاضوں کے ماتحت انسانی سوسائٹی کے لئے ایک غلیظ قسم کی ناپاکی اور مقامِ عقل کے لئے ایک بدنما دھبّہ تھا، اسی طرح شریعتِ اسلام نے بھی اس رذیلۂ فحش کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی ممانعت کی شرعی تفصیلات اور اخلاقی، روحانی اور مادّی قدروں پر مشتمل ایک مفصل پروگرام پیش کیا جو کمالِ اعتدال کے ساتھ معقولیت اور متانت کا مرقع ہے۔

فحش کی حرمت

اس نے سب سے اول فحش کی جنس کو ممنوع اور حرام قرار دیا ہے۔ فرمایا:

اِنَّ اللّٰـهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَـآءِ ذِى الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ (القرآن الحکیم)

’’بیشک اللہ تعالیٰ اعتدال اور احسان اور اہل قرابت کو دینے کا حکم فرماتے ہیں اور کھلی برائی اور مطلق برائی اور ظلم کرنے سے منع فرماتے ہیں۔‘‘

فحش کی آخری حد چونکہ زنا اور حرام کاری تھی اسی لئے زنا کو یہی کہہ کر روکا کہ وہ فحش اور بے حیائی ہے۔

لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَآءَ سَبِيْلًا. (القرآن)

’’اور زنا کے پاس بھی مت پھٹکو، بیشک وہ بڑی بے حیائی کی بات ہے۔‘‘

پردہ کا تربیتی پروگرام

پردہ کی ابتدائی صورت

اب ظاہر ہے کہ زنا کاری کا راستہ دواعیٔ زنا ہیں اور دواعیٔ زنا کا راستہ فحش ہے اور فحش و منکر کا سب سے اہم اور بڑا مرکز عورت ہے جس کے دیکھنے، چھونے اور چھیڑنے اور ملاپ کرنے سے لذت حاصل کی جاتی ہے۔

تبرجِ جاہلیت

اور اس طرح عفت و پاک دامنی کے انمول جواہرات سے نشاطِ نفسانی کی یہ تفریحیں خریدی جاتی ہیں۔ اس لئے شریعت نے اجنبیات کے اس اختلاط کی جڑیں اکھاڑ پھینکنے کا پروگرام دیا اور جس طرح احادیث میں ان زینت منظر بننے والیوں کی طرف نظر کرنا، ان کی آوازوں پر کان لگانا، ان کی طرف مائل ہونا، ان سے میل جول پیدا کرنا اور ان کے ساتھ خلوت کرنا اور بالفاظِ مختصر بے حجابی برتنا، مردوں کے حق میں ممنوع قرار پایا، اسی طرح عورت کے حق میں اجنبیوں سے تنہائی اختیار کرنا، نرم آوازی سے ان کے دل میں طمع پیدا کرنا، آراستہ ہو کر باہر نکلنا، بے حجاب منظر عام پر آنا اور بعنوانِ مختصر بے پردگی سے رہنا بھی حرام ہوا، خواہ یہ اختلاط و بے حجابی مجالسِ نشاط میں ہو یا مناظرِ عامہ میں۔ عمومی ہو یا خصوصی ملاقاتوں میں، کیونکہ عورت کی بے حجابی کا نتیجہ قدرتی طور پر اس کی نقل و حرکت کی بے قیدی ہے اور آزادیٔ نقل و حرکت کا ثمرہ زن و مرد کا باہمی اختلاط اور میل جول ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا انجام ہیجانِ شہوت ہے، جس کی ابتداء دواعیٔ زنا سے ہو کر انتہاء خود زنا پر ہو جاتی ہے اور پھر اس سے کتنے ہی اخلاقِ ذمیمہ اور احوالِ خسیسہ کا نشو و نما ہو کر بنی نوعِ انسان کی دنیا و آخرت تباہ ہو جاتی ہے۔

عام دنیا کے حق میں تو اس معمولی بے حجابی کی ممانعت اس لئے ہے کہ وہ اس کے ثمراتِ بد سے بچ جائے، لیکن دنیائے اسلام کے حق میں یہ شرعی ممانعت اس لئے بھی ہے کہ مسلمان حجابِ نسواں کے بارے میں ان بدراہ اقوام کے شبہ سے بھی بچے رہیں، جنہوں نے جنونِ شباب کے نشہ میں مخمور

ہوکر اس بے حجابی کے ذریعے فحش وبدکاری کا دروازہ کھولا، عفتِ نظر اور عصمتِ تخیل کی راہیں قلوب پر تنگ کردیں اور پاکدامنی کی بجائے آلودہ دامانی کی لہریں عالم میں دوڑادیں۔

جاہلیتِ اولیٰ

آج سے کئی ہزار سال پیشتر حضرت نوح وادریس علیہما السلام کے درمیانی قرون نیز زمانہ فترت یعنی حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیانی دور میں جن کو قرآن نے جاہلیۃ اولیٰ فرمایا ہے، عورت کی یہ بے حجابی وبے قیدی اپنی انتہا پر پہنچ چکی تھی، ان قرون میں عورت ایک نمائشی اور مفادِ عامہ کی چیز سمجھ لی گئی تھی، اس کی حیثیت کسی مخفی خزانہ کی نہ تھی، جو صرف اپنے ہی حقدار کے کام آسکے بلکہ ایک وقفی دولت کی مانند تھی جس سے ہر کس وناکس ہر حالت میں فائدہ اٹھا سکتا تھا، زیور وپارچہ اور عطریات سے آراستہ ہوکر گھر کی چاردیواری سے باہر نکلتی، مستانہ چال ڈھال اور نازوانداز سے مردوں کو اپنی طرف مائل کرتی، پھر اس بیرونی زینت ونمائش کے ساتھ ساتھ اعضائے بدن کی عریاں حیثیت اور تمام محاسنِ جمال نگاہ بازوں کے سامنے پیش کرتی اور اس طرح ایک عورت اپنے شوہر اور عاشق کے درمیان بیک وقت استعمال کی جاسکتی تھی۔ غرض عفت وستر اور عصمت وپاک دامنی کی حقیقت سے ہی نہیں بلکہ صورت سے بھی نا آشنا ہوکر ہر اُس تلذذ سے جو عورت کے ذریعہ مرد حاصل کرسکتا تھا، مرد کو مستفید کرنے میں اس بے حجاب عورت کو دریغ نہ تھا۔ امم ماضیہ کی ان ناجائز نمائشوں حسن فروشیوں اور فحش کاریوں کو قرآن کریم نے تبرج جاہلیۃ کے عنوان سے ظاہر فرمایا۔

جاہلیتِ حال

آج کی شہوت راں قوم بالخصوص یورپ کی عیاش مگر متمدن اقوام کا شیوۂ بے حجابی اس حد پر پہنچ چکا ہے کہ جاہلیتِ اولیٰ بھی اس سے شرما کر زیر زمین چھپ گئی، یورپین لیڈیوں کا تبرج نیم عریاں لباس، دلربایانہ گل گشت اور بے حجاب خروج اور اس کے ساتھ مردوں کا حیا سوز رویہ جس کو قانونی زندگی کی شکل دیکر تہذیب وتمدن کے نام سے پکار دیا گیا ہے، جاہلیتِ اولیٰ کا نقش ثانی بلکہ اپنی نوعیت میں اس سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔

ع یہ وہی فتنہ ہے لیکن یہاں ذرا سانچے میں ڈھلتا ہے

آج کی عورت بلاشبہ قانوناً آزادانہ حقوق رکھتی ہے لیکن اس آزادی کے معنی اس کے سوا کیا ہیں کہ وہ بلا روک ٹوک نیم عریاں لباس میں سڑکوں اور تفریح گاہوں میں نکلتی ہے، بے حجاب اور بلا نقاب اپنے برہنہ سینہ اور گلوں کی نمائش کرتی ہے۔ پوری بناوٹ کے ساتھ اپنی دلربایانہ چال ڈھال سے راہگیروں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے اور اس حسن نمائی کے ذریعہ کنواری اپنے لئے بہت سے دوست اور بیاہی شوہر کے بہت سے حریف پیدا کر لیتی ہے، شوہروں کی اذن ومرضی کی پرواہ کئے بغیر آشناؤں سے علی الاعلان اختلاط بے تکلف بات چیت، ہنسی اور دل لگی اس کا شیوہ ہے، غیروں سے خلوت گزینی میں شوہر کو مخل ہونے کا قانوناً کوئی حق نہیں کہ عورت اپنے حقوق میں آزاد ہے جسکے معنی یہ ہیں کہ تمدنِ جدید کے فرائض میں سیہ کاریوں کا روکنا نہیں بلکہ ان کی راہ میں سہولتیں بہم پہنچانا ہے۔

موجودہ جاہلیت اور فحش کے چند نمونے

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بدکاری کے ساتھ قومی حمایت شامل حال ہے، سالویشن آرمی، یورپ کی وہ خادم قوم اور محافظ بے کساں جماعت جس کا قیام خبر گیریٔ خلق اللہ کے نام سے کیا گیا ہے، اس کا ایک کام یہ بھی ہے کہ یورپ میں جن ماؤں کو ناجائز بچوں کے جننے میں دشواریاں پیش آتی ہیں ان کے لئے زچہ خانہ اور زچگی کا انتظام کرے۔ اس مشن کی ایک رپورٹ کے حوالہ سے نیویارک کا رسالہ ''میڈیکل کرائینک اینڈ گائیڈ وسی'' ۱۹۲۸ء لکھتا ہے جس کا اقتباس ''فارورڈ'' کلکتہ میں شائع ہوا ہے۔

''آج سے بیس سال قبل ان زچہ خانوں کی آبادی پختہ عمر عورتوں سے قائم تھی جو ہر طرح سوچ سمجھ کر بدکاری کرتی تھیں، لیکن اب صورتِ حال بدل گئی ہے، اب ان زچہ خانوں میں بڑی تعداد نوعمر طالباتِ علم اور کم سن لڑکیوں کی آنے لگی ہے، جنکے دن ماں بننے کے بجائے اسکول میں حاضری دینے کے ہوتے ہیں، ان لڑکیوں کی اوسط عمر ۱۶ سال ہے۔'' (اخبار سچ ۱۳؍ جولائی ۱۹۲۵ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام)

یہ تعداد اس حالت میں ہے کہ ملک میں منعِ حمل کے بے شمار طریقے ایجاد ہو چکے ہیں اور جہاں بغیر قصد کے ماں بننا تقریباً غیر ممکن رہ گیا ہے، گویا آوارگی کے سو دو سو واقعات میں سے کہیں ایک آدھ ہی میں ان زچہ خانوں میں جانے کی نوبت آتی ہوگی، باوجودیکہ لندن میں عصمت فروشی کا حق

کسی عورت کو نہیں دیا گیا مگر ایک ذمہ دار میم صاحبہ تحریر کرتی ہیں کہ:

''۱۹۱۵ء سے ۱۹۱۷ء تک تین سال کے اندر لندن میں عصمت فروشی میں بیس (۲۰) ہزار عورتیں گرفتار ہوئیں، یہ وہ احمق عورتیں تھیں جنہوں نے پولیس کو گرفتاری کا موقعہ دیا، ورنہ لاکھوں ایسی نیک بخت بھری پڑی ہیں کہ عمریں اسی شغل میں بسر ہوئیں اور پولیس کو کانوں کان خبر نہ ہوئی۔''

(انقلاب یکم جولائی ۱۹۲۸ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

جان بل لکھتا ہے:

''شہر نیویارک میں اس وقت چالیس ہزار بازاری عورتیں موجود ہیں، اس تعداد میں وہ لڑکیاں داخل نہیں ہیں جنہوں نے اپنے گھروں میں، ہوٹلوں اور دوسرے پبلک مقامات میں رفاہِ عامہ کا کام جاری کر رکھا ہے، حساب لگا کر دیکھا گیا ہے کہ تقریباً ہر دس جوان عورتوں میں نیویارک میں ایک بازاری رنڈی ہے۔ اندازہ کیا گیا ہے کہ شہر نیویارک میں یہ بازاری عورتیں پچپن لاکھ چالیس ہزار سات سو مروں کے ہاتھ اپنی متاعِ عصمت کو فروخت کرتی ہیں، گویا دن بھر میں پندرہ ہزار ایک سو اسّی مرد بازاری عورتوں کو استعمال کرتے ہیں جس سے تمام امراضِ خبیثہ کے شکار ہیں۔'' (انقلاب یکم جولائی ۱۹۲۸ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

رسالہ محشر خیال جون ۱۹۳۵ء کی اشاعت میں لندن کی باضابطہ لائسنس لے کر علانیہ بدکاری کرنے والی عورتوں کی تعداد تیس (۳۰) ہزار شائع ہوئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر چوبیس (۲۴) گھنٹے میں ایک عورت سے بدکاری کرنے والے مردوں کی تعداد پانچ بھی رکھ لی جائے جو ایسے احوال میں کم سے کم ہے تو ثابت ہوگا کہ لندن میں باضابطہ طور پر علانیہ روزانہ ایک لاکھ پچاس ہزار مرد زنا کاری کے مرتکب ہوتے ہیں اور ایک سال میں پینتالیس (۴۵) لاکھ۔

شہر گلاسکو کے کالج میں پڑھنے والے طلباء کی اعانت کے لئے وہاں کی دوشیزہ لڑکیوں نے اعلان کیا کہ ہم شاہراہوں اور سڑکوں پر چھ شلنگ میں اپنے بوسہ کو فروخت کریں گی، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور سینکڑوں پونڈ ان نازنینوں کے بوسوں سے حاصل ہوئے۔

لندن میں باقاعدہ دوشیزہ لڑکیوں کی انجمنیں ہیں جو عہد کرتی ہیں کہ ہم شادی نہیں کریں گی، ہاں عشق بازی اور معشوقانہ تعلقات ان کے اصول کے خلاف نہیں۔

امریکہ کی ایک یونیورسٹی میں طالبات سے دریافت کیا گیا کہ ایک نو وارد لڑکی کو یونیورسٹی میں داخل ہونے سے پہلے کن کن امور سے واقفیت ہونی چاہیئے؟ اس کا جواب دو سو سے اوپر لڑکیوں نے

تحریر کیا جس خلاصہ اخبار ''مدینہ'' نے اس طرح شائع کیا ہے:

''لڑکی کو تذکیر و تانیث اور اس کے لوازم و خصوصیات سے پوری طرح واقفیت ہونی چاہئے۔ اسے معلوم رہے کہ کس طرح ناچنا ہے، کس طرح سگریٹ پینا چاہئے، کس طرح شراب کے ساغر غٹ غٹ چڑھانا چاہئے اور کس طرح گلے لگنا چاہئے نیز اسے تمام طالبانِ حسن پر بے وجہ اور ہمہ گیر طور پر مہربان بھی نہ ہونا چاہئے (یعنی آشنائی کا مضائقہ نہیں مگر طبیعت کے میلان کے معیار سے خاص خاص افراد سے) بدمست اور شرابیوں سے معاملہ کرنے کا فن اسے آنا چاہئے۔''

ایک لڑکی نے ان لفاظ کا اس میں اور اضافہ کیا کہ:

''لپٹنے اور گلے لگنے کا تجربہ پہلے سے ہونا چاہئے تاکہ یونیورسٹی پہنچ کر اس عمل میں ناتجربہ کاری کی بنا پر کوئی رکاوٹ یا شرمندگی نہ ہو اور سہولت سے یہ عمل جاری رہ سکے۔ خواہ طالب علموں سے اور یا پروفیسروں سے یا ملازمین یونیورسٹی سے، نیز جسے وہ ناپسند کرتی ہو اُسے گلے لگنے سے باز رکھنے کا فن اور طریقہ بھی معلوم رہنا چاہئے۔'' (سیاست لاہور، ۲۸ مئی ۱۹۳۳ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

ایک امریکن دانشمند لکھتا ہے:

''ہمارا سینما اور ہماری موٹر کاریں کیا ہیں؟ جرائم اور بدکاری کے مبلغ جن سے چوریوں میں ہمیں آسانی ہوتی ہے۔ عورتوں کو بھگا کر لے جانے میں مدد ملتی ہے، فحش کاریوں میں ان مخلوط مجامع سے کافی سہولتیں بہم پہنچ جاتی ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ آج نہ مردوں میں غیرت باقی ہے اور نہ عورتوں میں عفت، منزلی زندگی تباہ ہے نہ آج کی آزاد عورتوں کو مرد کی پرواہ ہے نہ مرد کو عورت کی۔ دوست احباب کے لئے آج سب سے بڑا تحفہ بیوی اور بیٹی ہے اور عورت کے لئے سب سے زیادہ مسرور کن نظارہ مرد کی نگاہِ شہوت۔''

(تعلیماتِ اسلام، ص ۱۷۷)

مسٹر جارج ایلن اینڈ الون اپنی کتاب ''تمدن'' میں لکھتا ہے:

''عزت کے الفاظ عصمت کے متعلق استعمال کئے جاتے ہیں لیکن عملی زندگیاں حرام کاری اور آتشک کے لئے وقف ہیں۔'' (تعلیماتِ اسلام، ص ۱۷۵)

انہیں شہوانی جذباتِ اختلاط کے ماتحت یورپ میں بین الاقوامی نمائشیں ہوتی ہیں تو کس متاع کی؟ استعمال سامانوں کی نہیں، انتخابِ حسن کی، کہ کون لڑکی زیادہ حسین ثابت ہوئی اور کس ملک اور شہر کے نام انتخابِ حسن کا قرعہ نکلا۔ پھر فخریہ لہجہ میں اس ملک اور خطہ کی تعریف کی جاتی ہے، اور نہ صرف اعضاءِ حسن ہی کا انتخاب نمائشوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے بلکہ اعضاءِ شہوت میں بھی یہ انتخابات

بے محابا عمل میں آتے ہیں۔ ابھی پچھلے دنوں زانوں کی نمائش ہوئی کہ کس نوجوان لڑکی کی ران زیادہ گوری، گداز اور خوش نما ہے اور پھر ایسے امتحانوں پر انعامات جاری کئے جاتے ہیں جس سے آج کی قوموں کے قومی جذبات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

ان ''مشتے نمونہ از خروارے'' اعداد وشمار سے جو پورے یورپ کے نہیں چند مخصوص گھروں کے ہیں اور وہ بھی چند مخصوص ایام کے ہیں، اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ عورت ومرد کی بے حجابی اور اختلاط نے انسانوں کو بہیمیت کے کس حیا سوز درجہ تک پہنچا دیا ہے اور مذہب کو چھوڑنے والے اپنے اختراعی قوانین یا تہذیبِ جدید کی رَو میں بہہ کر کس طرح اخلاق اور انسانیت سے دور ہوتے چلے جارہے ہیں اور کس طرح خرمنِ امن وسکون میں آگ لگا کر جہنم کے دروازے بنی نوعِ انسان کے لئے کھولے جارہے ہیں۔

یہی وہ یورپ کی تہذیب وترقی اور اس کا روشن تمدن ہے جس کی طرف ''مدعی سست گواہ چست'' کے مطابق یورپ سے زیادہ یورپ کے نئے شاگرد (ہمارے روشن خیال نوجوان) ہم کو بلا رہے ہیں۔ مسئلہ حجابِ شرعی کے خلاف اخبارات ورسائل کے کالم سیاہ کئے جارہے ہیں تاکہ ایشیاء اس بے حجابی پر آجائے جس پر یورپ پہنچ چکا ہے، افسوس کہ آنکھیں اندھی ہوگئیں کان بہرے ہوگئے، زبانیں گنگ ہیں، دلوں پر پردے پڑ گئے اور دماغ ماؤف ہو گئے، مذہب اور بالخصوص اسلام کی عالمتاب روشنی دکھائی نہیں دیتی۔ بے حجابی کے انہیں مہلک نتائج کو دیکھ کر اسلام کی حکیم شریعت نے اپنے حلقہ بگوشوں کو حیاء وایمان کا سرمایہ دار بنایا تھا اور اس جاہلیت اولیٰ اور اس جاہلیتِ اخریٰ کے ان متعفن اور گندے اعمال کی پیروی کرنا تو کیا ان کی ظاہری مشابہت اور صوری تشبیہ سے بھی باز رکھا تھا۔ اس نے اس تبرجِ جاہلیت کے مقابلہ میں حجابِ فطری کا ایک ایسا حیاء آموز اور خوش انجام پروگرام پیش کیا ہے جس کی پیروی ایک طرف شریفانہ اخلاق اور خواتین اسلام کی آبرو کی کفیل ہے اور دوسری طرف عام مادی فلاح وبہبود اور تحفظِ انسانیت وقومیت کی ضمانت دار ہے، جس کے دائرے میں نہ زنا قدم رکھتا ہے نہ دواعیٔ زنا کی پیش چل سکتی ہے۔

پردہ کے پروگرام کی ترتیب

سترِ اشخاص

چنانچہ شریعت اسلامیہ نے پہلا اصول یہ سکھلایا کہ عورت کی ذاتی حیثیت ایک بیش بہا خزانہ کی سی ہے، جس کو خائنوں اور بدراہوں کی دستبرد سے محفوظ رکھنے کیلئے محجوب اور مخفی رہنے کی ضرورت ہے کہ اسی میں اس کی ذاتی حرمت اور شیطان صفت انسانوں سے بچاؤ کی صورت قائم رہ سکتی ہے۔

عورت کی بنیاد میں سترِ حجاب داخل ہے

ارشادِ نبویؐ ہے:

ان المرأة عورة مستورة فاذاخرجت استشرفها الشيطانُ.

''بلاشبہ عورت ایک چھپی ہوئی چیز ہے، وہ جب باہر نکلتی ہے تو شیطان اسے تاکتا ہے (کہ اب کسی کو بدنگاہی میں، کسی کو بدخیالی میں اور کسی کو بدعملی میں مبتلا کروں گا)۔''

ظاہر ہے کہ یہ مخفی حیثیت اس کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی تھی کہ عورت کا اجنبیوں سے اختلاط قطع کر کے اسے یکسور ہنے کا حکم دیا جائے۔ اس لئے ارشادِ نبویؐ میں اس پہلو کو بھی واشگاف فرمادیا گیا:

نعم العمل لنساء امتی العزل.

''میری امت کی عورتوں کا بہترین کام یکسوئی (اور مردوں سے) کنارہ کشی ہے۔''

پھر یہ یکسوئی مستقل اور پائیدار نہیں رہ سکتی تھی جب تک کہ عورت کی آزادیٔ نقل وحرکت کو محدود نہ کیا جاتا، اس لئے شریعت نے ان کو اپنے گھروں کی چہار دیواری میں ٹھہرے رہنے کا حکم دیا۔ ارشادِ حق ہے:

وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ لَا تَبَرَّ جْنَ تَبَرُّ جَ الْجَاهِلِیَّةِ الْاُوْلٰی.

''عورتیں اپنے گھروں میں ٹھہری رہیں اور جاہلیتِ اولیٰ کی سی آزاد تفریحات میں نہ پڑیں۔''

حکمِ استیذان

لیکن عورتوں کی عام نقل وحرکت کو گھر کی چہار دیواری میں محدود کرنے کے ساتھ اگر مردوں کو

ان کے پاس بلا روک ٹوک آنے کی اجازت دی جاتی تو پھر یہ پابندیٔ نقل وحرکت بھی بیکار ہی رہتی، بلکہ ان کی خلوتوں میں مردوں کا آزادانہ آنا جلوتوں کی ملاقاتوں سے بھی زیادہ مضر ہوتا، اس لئے مردوں پر واجب کیا کہ دوسرے کے گھروں میں بغیر آواز دیئے اور بغیر اجازت لئے داخل نہ ہوں۔ارشادِ حق ہے:

يَـآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَهْلِهَا.

''اے ایمان والو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل نہ ہو جب تک کہ اجازت نہ لے لو اور گھر والوں پر سلام نہ بھیج دو۔''

پھر یہ حکمِ استیذان صرف نامحرموں کے لئے ہی نہیں، بلکہ محرموں کے لئے بھی ہے۔پس اگر عورتیں گھروں میں ٹھہرا دی گئی تھیں تو مردوں کو بھی ان کے گھروں میں بے محابا آنے جانے سے روک دیا گیا۔

ممکن تھا کہ اس گھر کی چہار دیواری کی روک تھام کو علی الاطلاق تمام حالات میں ضروری نہ سمجھا جاتا، بلکہ صرف ان حالات میں جن میں اجنبی مرد وعورت کو کسی جائز لین دین یا ردو بدل اور کسی جائز معاشرتی معاملہ کرنے کی ضرورت نہ پیش آئے ورنہ صورتِ معاملہ وطلب وسوال وغیرہ حجاب کو مخلِ معاملہ سمجھ کر بے حجابی کو جائز اور حکم آیت سے مستثنیٰ سمجھ لیا جاتا، اس لئے قرآن کریم نے حکم مذکور کا عموم واطلاق باقی رکھنے اور ان فرضی مستثنیات کو قطع کر دینے کے لئے حکم صادر فرمایا کہ ضروری لین دین اور مانگ تانگ بھی حجاب ہی کے واسطہ سے کرو۔

گفتگو پسِ پردہ

وَاِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ، ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ وَقُلُوْبِهِنَّ.

جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ بے ضرورت تو پردہ کے پاس بھی مت آؤ لیکن اگر ضرورت سے آؤ مثلاً اگر کسی چیز کا سوال کرنا ہے تو پسِ پردہ ہی مانگ لو، نہ یہ کہ جائز معاملات کے وقت آنے کا جواز

بے پردگی کے جواز کا موجب ہو جائے۔ نیز مَتَاعًا اور اسے بھی باتنوین لاکر ایماء فرمایا گیا ہے کہ عورتوں سے چھوٹی سی چیز بھی مانگو تو پس پردہ مانگو، یعنی عمومی لین دین اور کاروبار تو بجائے خود ہے معمولی اور حقیر چیزیں بھی جو بیشتر اثاث البیت سے تعلق رکھتی ہیں، اگر مانگو تو پردہ قائم رکھ کر مانگو۔

اسی متاعاً کے لفظ سے اشارتاً یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لین دین کے سلسلہ میں عورت کی شانِ حرمت صرف خانگی ضروریات کی معمولی اشیاء بدلنے یا لینے کی حد تک قائم رہ سکتی ہے، بڑے بڑے سامانوں کا لین دین یا تجارتی اسباب کا دینا لینا اس کی فطری شان کے منافی ہے۔

موجودہ تمدن کی بیباکی

یہاں سے وہ لوگ سبق حاصل کریں جو عورت کی چند فرضی اور اختراعی ضرورتوں پر قومی ضروریات کا نام رکھ کر ان کے مختلف شعبوں، مثل حقِ نمائندگی، حقِ نیابت اور حقِ خطابت وغیرہ کے لئے آج اس مستور اور محجوب عورت کو بے حجاب اسٹیجوں اور اجتماعی پلیٹ فارموں پر دعوت دے رہے ہیں اور خود عورت ہی کی زبان ان اہم سوالات اور طلبوں پر کھلوانا چاہتے ہیں۔ کہاں وہ قرآنی اخفاء وحجاب اور کہاں یہ پلیٹ فارمی پیشی ونمائش؟ کہاں کہ یہ عورت سے معمولی متاعِ خانہ داری کی معمولی مانگ بھی پس پردہ تجویز ہوئی اور کہاں خود عورت کا یہ معاملاتی اور قومی حقوق کی طلب میں پلیٹ فارموں پر بے حجاب مارے مارے پھرنا۔

ع ببیں تفاوت رہ از کجا است تا بہ کجا

عورت کے لئے نہ ایسے پلیٹ فارم ہی شرعی ہو سکتے ہیں جن میں منشاءِ قرآنی کا معارضہ ہو اور نہ ایسی طلب ہی اس کی زبان سے شرعی کہلائی جا سکتی ہے جو مقاصدِ قرآن کیلئے انجام کار مخرب ہے۔

عورت کے باہر نکلنے کی شروط اور قیود

بہر حال عورتوں کی آبرو اور ان کا حقیقی احترام قائم رکھنے کے لئے شریعت نے اصلی حکم سترِ اشخاص کا دیا ہے کہ محض لباس سے مستور ہو جانے پر اکتفا نہ کرے کہ اس درجہ میں تو شرعاً ایک مرد بھی مستورات میں داخل ہے۔ بلکہ گھر کی چہار دیواری میں رکی رہے، البتہ خاص خاص احوال اور مخصوص ضروریات مثل سفرِ حج، زیارتِ والدین، عیادتِ اقرباء، تعزیتِ اموات، شرکتِ تقریبات کے لئے عورت کو باہر نکلنے سے روکا نہیں۔ مگر اس پر قیود و شرائط فرما دی ہیں کہ قدرتی طور پر اس نقل و حرکت کا وجود قلیل رہ گیا ہے نیز اس قید و بند کو ظاہر کر کے شریعت نے اپنے حقیقی منشاء پر بھی مطلع فرما دیا ہے کہ وہ عورت کو باہر نکل کر گھومنے پھرنے کی اجازت بحالت مجبوری ہی دے سکتی ہے۔

معاشرتی قیود

یا مثلاً سفرِ حج کی اجازت تو دی کہ وہ عبادت فرض میں سے ہے، لیکن محتمل فتنوں سے بچنے کے لئے بطور پیش بندی معیتِ محرم کی شرط لگا دی۔ ارشادِ نبوی ہے:

لایحل لامرأۃ ان تحج الا ومعھا زوج اومحرم.

''کسی عورت کے لئے حلال نہیں کہ وہ بلا خاوند یا کسی محرم (مثل باپ، بیٹا، بھائی وغیرہ) کے حج کرے۔'' (معجم طبرانی)

اسی پر سفرِ عیادت، سفرِ تعزیت، سفرِ زیارت اور سفرِ شرکتِ تقریبات کو بھی قیاس کر لیا جائے۔ جبکہ سفرِ عبادت میں قیود و شروط کے ذریعہ تقلیل فرما دی گئی، جو کہ لوجہ النفس نہیں لوجہ اللہ کیا جاتا ہے، تو سفرِ عادت میں تو ایسی تقلیل اور بھی زیادہ قرین مصلحت ہونی چاہئے کہ اس میں نقل و حرکت عموماً دنیوی اور پوری آرائش کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس جو فتنہ سفرِ عبادت کی سادگی میں محتمل ہے وہ سفرِ عبادت کی رنگینیوں میں زیادہ سے زیادہ واقع ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ پھر سفر کی طویل نقل و حرکت پر ہی نہیں، شریعت نے مقامی نقل و حرکت مثل نماز جماعت اور حاضریٔ مساجد تک پر قید و بند عائد فرما دی کہ اس میں بھی وہی مردوں کے باہمی اختلاط کا خطرہ اور فتنۂ شہوات کا ظہور ممکن تھا۔

پھر حج کی عبادت تو بہر حال سفری تھی، لیکن حاضریٔ مساجد تو مقامی نقل وحرکت ہے جسے سفر بھی نہیں کہا جا سکتا، لیکن اس پر اس درجہ قیود عائد کی گئی ہیں کہ وہ قدرتی طور پر قلیل ہوتے ہوئے بمنزلہ معدوم کے ہوگئی ہے۔

عباداتی قیود

حضرت ام حمید ساعدیہ رضی اللہ عنہا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارک میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! میری پسندِ خاطر یہ ہے کہ میں آپ کے ساتھ نماز ادا کیا کروں، تو آپ نے ارشاد فرمایا:

فقال قد علمت وصلٰوتك فی بیتك خیرلك من صلٰوتك فی حجرتك وصلٰوتك فی حجرتك خیرلك من صلٰوتك فی دارك وصلٰوتك فی دارك خیرلك من صلٰوتك فی مسجد قومك وصلٰوتك فی مسجد قومك خیرلك من صلٰوتك فی مسجد الجماعة. (مسند احمد)

’’میں نے سمجھ لیا، پس بات (مختصر) یہ ہے کہ تیری نماز تیرے گھر کی کوٹھری میں افضل ہے گھر کے دالان سے، اور دالان میں تیری نماز افضل ہے عام صحن کی نماز سے، اور عام صحن کی نماز بہتر ہوگی گھر کی مسجد کی نماز سے، اور گھریلو مسجد کی نماز تیرے لئے افضل ہے مسجد محلّہ میں نماز پڑھنے سے۔‘‘ (مسند احمد)

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے ذیل کے چند بلیغ جملے جو انہوں نے اپنے رسالہ ’’حجابِ شرعی‘‘ میں تحریر فرمائے ہیں، اس حدیث کی تشریح کے سلسلہ میں کافی بصیرت افروز ہیں جو درجِ ذیل ہیں۔

’’خیال کرو کہ نماز اہم العبادات ہی مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز عام مساجد کی نماز سے ہزار گنا فضیلت رکھتی ہے۔ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کرنا وہ دولت ہے جس کے مقابلہ میں کل دنیا کی دولتیں ہیچ ہیں۔ عموماً مقتدی وہ لوگ جن سے بڑھ کر بجز انبیاء کے کوئی پاکباز مطہر ومزکی جماعت آسمان کے نیچے موجود نہیں ہوئی۔ اسلامی سوسائٹی ایسے رجال ونساء پر مشتمل ہے جن کی عفت مآب زندگی امتِ محمدیہ کے لئے غضِ بصر وتحفظِ عصمت کی تعلیم کا اعلیٰ نمونہ بننے والی تھی۔ وقت کا تقاضا یہ ہے کہ ہر لحہ تازہ وحی اور نئے نئے احکام واصلاحی قوانین سے مستفید ہونے کے لئے ہر مرد وعورت دربارِ نبوتؐ میں حاضر

ہوا کرے۔عام فضا ایسی ہے کہ ہر مسلمان ظاہر و باطن میں خدا سے اور غیر مسلم مسلمانوں سے خوف کھاتے رہتے ہیں۔ایسی پاک فضا اور ایسے مقدس ماحول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین اسلام کو پیرس ولندن نہیں، میلوں اور تھیٹروں میں نہیں، باغوں اور پارکوں میں نہیں، سیر و تماشے کے لئے نہیں، بلکہ مدینہ طیبہ میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اور خود اپنی اقتدا میں اتقیاءِ امت کی جماعت میں نماز ادا کرنے کے لئے اس قدر مقید کیا اور ان کی نام ونہاد آزادی یا یوں کہو کہ ان کے جوہر شرافت اور گوہر عصمت کی حفاظت پر ایسے سخت پہرے بٹھلائے اور اختلاطِ رجال ونساء کو اتنی شدت سے روکا کہ گویا عورتوں پر اس اجتماعی عبادت کا دائرہ بالکل تنگ ہی فرما دیا، آخر ان تمام احکام وہدایت کی علت کیا تھی؟ یہی نا کہ تخمِ فتنہ کو اختلاطِ جنسین کی آبیاری سے نشو ونما کا موقع نہ ملے۔''

پس مساجد سے رک جانے کیلئے تو ترغیبی کلمات ارشاد ہوئے لیکن مساجد کی حاضری کے لئے نہ امر ہے نہ ایماء، نہ ترغیب ہے نہ تشویش۔ہاں ایک اباحت اور اجازتِ محضہ ہے اور وہ بھی عدمِ ممانعت کے عنوان سے، اور وہ بھی رات کی تاریکیوں میں اور پھر وہ بھی شوہروں کی اجازت پر محمول۔صحیح بخاری میں ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

اذا استأذ نکم نساء کم باللیل الی المساجد فاذنوا لھن.

''جب عورتیں رات کے وقت مساجد میں جانے کی اجازت مانگیں تو انہیں اجازت دے دو۔''

ابوداؤد کی روایت میں اگر عدمِ منع کا لفظ بھی ہے کہ انہیں مت روکو تو اسی کے ساتھ گھر میں پڑھنے کی ترغیب بھی ہے۔

ابن عمرؓ فرماتے ہیں:

لا تمنعوا نساء کم المساجد وبیوتھن خیرلھن.

''عورتوں کو مساجد میں جانے سے مت روکو، حالانکہ ان کے لئے ان کے گھر ہی بہتر ہیں۔''

پھر ان دونوں روایتوں میں سے پہلی میں عورتوں کے لئے مکانِ صلوٰۃ کے ترتیب وار درجات قائم کئے ہیں۔یعنی پہلے کوٹھری، پھر دالان، پھر صحن، پھر مسجد خانگی، پھر مسجد جامع، جس میں ہر پہلا درجہ اگلے سے زیادہ باستر و باحجاب اور قاطع اختلاط ہے، ہر پردہ دار درجہ جس میں پردہ شدید ہو خفیف درجہ سے افضل قرار دیا گیا۔

اور دوسری روایت میں زمانِ صلوٰۃ کے متفاوت حالات ظاہر کئے گئے ہیں، کہ ایک دن کی

روشنی ہے اور ایک رات کی تاریکی، اور ظاہر ہے کہ رات کی تاریکی زیادہ باپردہ ہے بہ نسبت دن کی ضوء افشانی کے۔ اس لئے اجازتِ مسجد کو رات کے ساتھ مقید فرمایا گیا۔ پھر اس مقید اجازت کے ساتھ جس میں نہ ترغیب ہے نہ ایماء اور نہ کوئی بشارت اور جو ہر وقت کے لئے نہیں بلکہ تاریکیٔ شب کے ساتھ مقید ہے، جب عورت مسجد کا قصد کرتی ہے تو پھر اس پر کچھ اور بھی پابندیاں عائد کی گئی ہیں۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

فلا تطیب تلك اللیلة. (صحیح مسلم)

''اس رات میں عورت خوشبو نہ لگائے۔''

ایک موقع پر ارشاد ہے:

ایما امرأة اصابت بخورًا فلا تشهد معنا العشاء. (مسلم)

''جو عورت خوشبو لگائے وہ ہمارے ساتھ عشا کی نماز میں مسجد میں نہ آئے۔''

بلکہ ابوداؤد میں اسی کے ساتھ اس شرط کا بھی اضافہ ہے کہ میلی کچیلی اور غیر مرغوب حالت کے ساتھ نکلے کہ جس سے اجنبیوں کو اس کی طرف کوئی رغبت والتفات نہ ہو۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

ولیخرجن تفلات. (ابو داود)

''اور مسجد میں جانے کے لئے، عورتیں میلی کچیلی نکلیں (یعنی بناؤ سنگار کے ساتھ نہ جائیں)''

کیونکہ خوشبو اور وہ بھی عورت کی، جنسی جذبات بھڑکانے میں خاص اثر رکھتی ہے اسی لئے باہر نکلنے والی عورت کی خوشبو کو شریعت نے زنا کے حکم میں رکھا ہے چنانچہ حدیث ابوموسیٰؓ میں حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

وان المرأة اذا استعطرت فمرت بالمجلس فهی کذا و کذا یعنی زانیة.

(رواه الترمذی)

''عورت نے جب خوشبو لگائی اور وہ کسی مجلس پر سے گذری تو وہ ایسی اور ایسی ہے یعنی حکم میں زانیہ کے ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ ایسی معطر عورت کی نماز اور حاضریٔ مسجد کو جو حکماً زانیہ ہو غسل پر معلق فرمایا ہے کہ گویا وہ زنا کر کے اہل جنابت میں شامل ہوگئی ہے اور غسلِ جنابت کے بغیر داخلۂ مسجد کے قابل نہیں

رہی۔حدیث ابو ہریرہؓ میں ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

لا تقبل صلوٰة امرأة تطيب للمسجد حتیٰ تغتسل غسلها من الجنابة.

(ابو داؤد)

''ایسی عورت کی نماز نہیں ہوگی جو مسجد کیلئے خوشبو لگا کر نکلی جب تک کہ وہ غسلِ جنابت نہ کر لے۔''

حالانکہ خوشبو کسی بری نیت سے نہیں استعمال کی گئی بلکہ بتصریح حدیث احترامِ مسجد ہی کے لئے لگائی گئی تھی۔لیکن شریعت کی نظر عورت کے حسنِ نیت اور عبادت کی طرف نہیں بلکہ اس سے پھیلنے والے فتنہ کی طرف ہے، جو اسے اور اس پر مبتلا ہونے والوں کو رسوائی کے غاروں میں دھکیل دینے کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔پس عورت کی عبادت تو زیادہ سے زیادہ ایک منفعت ہے اور وہ بھی اس کی ذات کے لئے اور اس کا باعثِ فتنہ ہونا مضرت ہے، نہ تنہا اس کے لئے بلکہ عورت و مرد دونوں کے لئے، اور ظاہر ہے کہ دفعِ مضرت اور وہ بھی قوی، مقدم ہے، جلبِ منفعت پر، جبکہ وہ شخصی بھی ہو، اس لئے عورت پر بلا کسی اہتمامِ صفائی اور بلا خوشبو نکلنے کی پابندیاں عائد فرما دی گئیں اور اسی پر بس نہیں کی گئی بلکہ اس پر مزید پابندی یہ عائد کی گئی کہ چلتے وقت اس کا کوئی عضو کھلا نہ رہ جائے۔مثلاً سینہ یا پیٹ وغیرہ۔اس لئے بدن کو ڈھانپ کر اور دوپٹہ سینہ پر ڈال کر نکلے کہ نمود چھپ جائے۔

ارشادِ ربانی ہے:

وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ.

''اور اپنے گریبانوں پر اوڑھنیوں کا آنچل مار لیں۔''

یہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ چال ڈھال اور زینت آرائی پر بھی قیود عائد کی گئیں کہ ناز و انداز سے نہ نکلیں، چال کو دلآویز نہ بنائیں، زینت کا لباس پہن کر نہ نکلیں۔''

ارشادِ نبویؐ ہے:

انهوا نساء كم عن لبس الزينة والتبختر فی المساجد.

''اپنی عورتوں کو لباسِ زینت اور ناز و انداز کے ساتھ مساجد میں جانے سے روکو۔''

پھر بدن کی اور کپڑوں یا زیور کی وہ عمومی زینت جس کے لئے کوئی خاص اہتمام نہ ہو، جس درجہ میں بھی ان کے اوپر باقی رہ جائے اسے بھی چھپانے کا حکم دیا گیا ہے کہ اسے لمبی چادروں سے

ڈھانپ لیں۔ارشادِ حق ہے:

يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيْبِهِنَّ.

''لمبی چادریں اپنے اوپر ڈال لیں۔''

ایک دوسرے موقع پر ان عام زینتوں کو مستور رکھتے ہوئے عدمِ اظہار کا تاکیدی حکم فرمایا گیا:

وَلاَيُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا. (القرآن الحکیم)

''اپنا بناؤ سنگار نہ کھولیں (پلہ تک نہ دکھائیں) الا ّیہ کہ جو (بلا اظہار) خود اس میں سے کچھ ظاہر ہو جائے (تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں)۔''

پھر باجے کا زیور ایک باصوت زینت تھا۔اس لئے اس کی صورت کو چھپا دینے کے بعد اس کی آواز تک کو بھی چھپانے کا حکم فرمایا گیا۔یعنی اگر زیور کسی کو نظر نہ پڑے جس سے فتنہ محتمل تھا تو ممکن ہے کہ زیور کی آواز کانوں میں پڑ رہی ہو اور وہ فتنہ کا ذریعہ ثابت ہو۔

وَلاَيَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَايُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ. (القرآن الحکیم)

''اور اپنے پاؤں زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے۔''

اور اس سارے انتظام کے باوجود بھی غیر اختیاری طور پر ستر میں کچھ کمی رہ جائے تو ایمان داروں کو ہدایت فرمائی کہ:

وَتُوْبُوْآ اِلَى اللهِ جَمِيْعًا اَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَo

''مسلمانو! تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو، تاکہ تم فلاح پاؤ۔''

پھر اس ہر نوع کے تستر کے ساتھ جب عورت باہر قدم نکالتی ہے تو ان ہی قیودِ مذکورہ پر بس نہیں کی جاتی بلکہ اسے ارشاد ہوتا ہے کہ ایک طرف ہو کر راہ قطع کرے۔کسی پر دُور سے نگاہ بھی نہ ڈالے کہ نگاہیں مختلف آثار ڈالتی ہیں، غمگین نگاہ ہے تو غم کا، مسرور نگاہ ہے تو سرور کا، مہر و وفا کی نگاہ ہے تو محبت کا اور شہوانی نگاہ ہے تو شہوت کا اثر پڑتا ہے۔فرمایا گیا:

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ.

''اور مسلمان عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔''

اور حدیث نبویؐ میں نگاہ بازی کو زناءِ عین فرمایا گیا:

زنا العین النظر. (مشکوۃ)

''آنکھ کا زنا نگاہ بازی ہے۔''

اگر دور سے نگاہ بازی ممکن تھی جس کی روک تھام غضِ بصر (نگاہ نیچی کرنے) سے کر دی گئی تو از خود کسی مرد کے قریب پہنچ جانے پر بول چال کا بھی احتمال تھا اس لئے اس کا انتظام کر دیا گیا۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

لیس للنساء سلام ولا علیهن. (ابو نعیم فی الحلیة)

''نہ عورت کے لئے سلام کرنا ہے (اجنبی مردوں کو) نہ اس پر جوابِ سلام ہے۔''

پھر اگر مجبوراً اثناءِ راہ یا مسجد میں کسی سے بولنا پڑ جائے اور بحدِ مجبوری آواز نکالنی ہی پڑے تو ہدایت ہے کہ سریلی اور نرم آواز سے نہ بولے۔ لہجہ میں ایسی نرمی اور نزاکت نہ پیدا کرے جس سے بدنیتوں کو کچھ طمع پیدا ہو اور کسی باہمی انس کی بنیاد پڑ جائے۔

فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِىْ فِىْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ وَّقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا٥

''تم بولنے میں نزاکت مت کرو کہ ایسے شخص کو خیال لگتا ہے کہ جس کے قلب میں خرابی ہے اور قاعدہ کے موافق بات کہو۔''

ہاں درشت آواز کے معنی چونکہ بدتہذیبی سے بولنے کے نہ تھے، اس لئے قول کے ساتھ معروف کی قید لگا کر اس کا دفعیہ بھی فرما دیا، لہجہ گو روکھا ہو مگر مہذب اور شائستہ ہو۔

پھر فرمایا گیا کہ عورتیں صرف اخفاءِ زینت یا بول چال ہی سے رک جانے پر قناعت نہ کریں، بلکہ مردوں کے ساتھ کسی قسم کا اشتراکِ عمل بھی نہ کریں، نہ عاداتی امور میں نہ عباداتی امور میں، مثلاً جنازے کے ساتھ جانے سے عورت کو روکا گیا ہے، حالانکہ جنائز کے ساتھ سرد مہری اور غم والم کے اوقات ہیں جن میں ہیجانِ شہوت بعید ہے مگر مستقبل کے احتمالات وخطرات کا سدِ باب کرنے کے لئے ارشادِ نبویؐ ہے:

لیس للنساء فی الجنازة نصیب (طبرانی)

''جنازہ کے بارے میں عورت کا کوئی حصہ نہیں۔''

لیس للنساء فی اتباع الجنازة اجر (فی روایة البیهقی)

''جنازہ کے ساتھ چلنے میں عورت کے لئے کوئی اجر وثواب نہیں۔''

یا مثلاً کسی کا جھگڑا چکانے کے لئے عورت حَکَم اور ثالث بن کر نہ کھڑی ہو۔

ارشادِ نبویؐ ہے:

لاتکون المرأة حکما تقضی بین العامة. (مشکوۃ)

''عورت ثالث نہ بنے کہ عوام الناس کے جھگڑے چکاتی پھرے۔''

ادھر مردوں کو جب کہ وہ رہ گذر پر اتفاقاً عورتوں کے ساتھ جمع ہو جائیں، ہدایت فرمائی گئی کہ عورتوں کے بیچ میں نہ چلیں کہ یہ حیاء سے بعید ہے، بلکہ الگ ہو کر چلیں۔

ارشادِ نبوی ہے:

ینھی ان یمشی الرجل بین المرأتین. (مشکوۃ ص۲۵۵)

''(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے) منع فرمایا کہ مرد دو عورتوں کے درمیان ہو کر چلے۔''

پھر ان بیسیوں قیود وشرائط کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی یہ عورت جب مسجد پہنچ گئی تو خدا کے دربار میں بھی جبکہ قلوب تھوڑی دیر کے لئے مادی ظلمتوں سے ہٹ کر روحانیت میں مست ہو جاتے ہیں اور بظاہر شہوات کی طرف طبیعتوں کا کوئی التفات نہیں رہتا عورت کو مردوں کے ساتھ اختلاط کی اجازت نہیں دی گئی کہ جس صف میں چاہے کھڑی ہو جائے بلکہ پچھلی صفیں جو نوجوانوں ہی کے نہیں بلکہ نوعمر بچوں کے بھی پیچھے ہوں، عورتوں کی صفیں رکھی گئیں اور عورت کے لئے ان میں ہر پچھلی صف اگلی صف سے بہتر اور باخیر فرمائی گئی۔

حدیث نبویؐ میں ارشاد فرمایا گیا:

خیر صفوف الرجال اولھا وشرھا اٰخرھا وخیر صفوف النساء اٰخرھا وشرھا اولھا. (مشکوۃ شریف)

''نماز جماعت میں مردوں کی بہترین صف، صف اول ہے اور بدترین صف سب سے پچھلی صف ہے۔ اور عورتوں کی بہترین صف سب سے پچھلی صف ہے اور بدترین صف سب سے اگلی صف ہے۔''

گویا وہ دو صفیں سب سے بری صفیں قرار پائیں جن میں عورتیں مردوں سے کچھ قریب ہو جاتی ہیں تاکہ اختلاط کو کسی جہت سے بھی راہ نہ ملے۔

پھر نماز میں مشغول رہتے ہوئے اگر امام کو سہو لاحق ہو تو اسے آگاہ کرنے کی ضرورت سے مردوں کو تو آواز وغیرہ سے تسبیح وغیرہ کی اجازت دی گئی ہے لیکن عورت کے لئے مردوں کے مجمع میں آواز نکالنے کی بجائے ہاتھ کی آواز یعنی تالی بجا دینا تجویز فرما گیا اور وہ بھی بتصریح فقہاء ہتھیلی سے نہیں کہ اس میں سے زور کی آواز نکلتی ہے اور سب کو متوجہ کر لینے کی اس میں ایک شان ہوتی ہے، اسی لئے اس کی صوت مزامیر یعنی باجے گاجے میں شمار کی گئی ہے، بلکہ ہتھیلی کی پشت سے کہ اس کی آواز نسبتاً پست بھی ہوتی ہے اور قدرتاً بھدی بھی، جس میں باجے کی شان پیدا نہیں ہوتی۔

ارشادِ نبویؐ ہے:

التسبیح للرجال و التصفیق للنساء. (مشکوۃ)

''نماز میں امام کو غلطی پر مطلع کرنے کے لئے مردوں کے واسطے تسبیح پڑھ دینا ہے اور عورتوں کے لئے تالی بجا دینا (مگر بصورتِ تصفیق یعنی پشتِ ہاتھ سے)۔''

اور اس سارے انتظام پر بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ نمازِ فجر کے بعد اس وقت تک اپنی جگہ سے نہ اٹھتے تھے جب تک کہ مستورات مسجد سے باہر نہ چلی جائیں۔

عورت کی امامت میں پردہ کی نوعیت

یہ قیود صرف اس صورت میں ہیں جبکہ نماز کے لئے عورت مرد کے ساتھ جماعت میں شریک ہو لیکن اگر عورتیں خالص اپنی ہی جماعت قائم کریں جس میں امام و مقتدی سب وہی ہوں، تب بھی فقہائے ملت کی درایت و فراست نے جو احادیث نبویؐ کے اسی مذکورہ نظامِ ستر و پردہ داری سے ماخوذ ہے بعض ایسی دقیق بے حجابیوں پر تنبیہ کرتے ہوئے (جن تک سطحی نگاہوں کی رسائی ممکن نہیں) اس زمانے کی جماعت کے بارے میں پردہ داری کی ہدایتیں دی ہیں، صاحبِ ہدایہ نے لکھا ہے:

ویکرہ ان یصلین وحد ھن الجماعۃ لانھالا تخلوعن ارتکاب محرم وھو قیام الامام وسط الصف فلیکرہ کالعراۃ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف وان فعلق قامت الامام وسطھن. (ہدایہ جلد اول، ص۱۰۰)

''اور عورتوں کے لئے مکروہ ہے کہ وہ تنہا اپنی خالص جماعت سے نماز پڑھیں کیونکہ یہ خالص

جماعت مکروہات کے ارتکاب سے خالی نہیں رہ سکتی۔ ایک تو یہ کہ ان کا امام مؤنث اُنہیں کی صف کے بیچ میں ہوسکتا ہے اور یہ امام کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ امام کا حق آگے بڑھ کر کھڑا ہونے کا ہے وسط صف میں کھڑا ہونا اس کے لئے مکروہ ہے۔ جیسا کہ ننگوں کی جماعت میں ننگا امام بہ مجبوری باوجود کراہت کے انہی کی صف کے وسط میں کھڑا کیا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ امام مؤنث کو آگے بڑھانے میں علاوہ ارتکابِ کراہت کے اس کی بے حجابی اور بڑھ جاتی ہے۔''

پس اگر عورتوں کو جماعت کرنی ہی ہو تو پھر مؤنث امام مقتدیوں کی صف ہی میں کھڑا ہو (یعنی کراہت کے ارتکاب کا مضائقہ نہیں) بے پردگی نہ ہونی چاہئے۔ عبارتِ بالا سے اندازہ ہوتا ہے کہ عورتوں کی خالص جماعت فقہاءِ دین کے نزدیک مکروہ ہی اسلئے سمجھی گئی کہ اگر مؤنث امام کو سنتِ امام کے مطابق صف سے آگے بڑھاتے ہیں تو امام بے حجاب ہوجاتا ہے اور اگر حجاب کی خاطر صف ہی کے وسط میں کھڑا کرتے ہیں تو سنتِ امامت کے ترک کی کراہت پیدا ہوتی ہے۔ گویا دونوں صورتوں میں جماعتِ نساء کراہت سے خالی نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی اگر اس جماعت کی اجازت دی گئی تو اس مکروہِ تحریمی کو تو گوارہ کرلیا گیا کہ مؤنث امام اندرونِ صف کھڑا ہو کہ توسطِ امام ستر وحجاب کا ذریعہ تھا، لیکن یہ گوارہ نہیں کیا گیا کہ امام کو صف سے آگے نمایاں طریق پر کھڑا کرکے بے حجاب بنادیا جائے۔

گو اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والوں نے ہدایہ کے اس جزئیہ سے اختلاف کیا ہے لیکن ہمیں اس وقت اختلاف کی کسی جانب سے بحث نہیں مقصد یہ ہے کہ اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے صاحبِ ہدایہ نے ستر وحجاب اور پردہ کے بارہ میں کس قدر دقتِ نظر کے ساتھ بعید سے بعید احتمالِ بے حجابی کی بھی روک تھام کی تدابیر کی طرف اشارے فرمائے ہیں، مگر یہاں سوال یہ ہے کہ جب مقتدی اور امام سب عورتیں ہی ہیں اور سب کی سب حجاب اور لباس میں مستور بھی ہیں، پھر فرض کرلو کہ وہاں کوئی مرد بھی موجود نہیں تو یہ بے حجابی کیسی؟ اور وہ بھی صرف امام کی کیوں؟ پس وجہ ٔ بے حجابی کیا ہے؟ اور بعد ثبوتِ وجہ امام اور مقتدیوں کے حکم میں یہ وجہِ تفریق کیا ہے؟

جواباً سلسلہ میں غور کرنے سے یوں معلوم ہوتا ہے (واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم) کہ اگر ایک مرغوب شئے بہت سی ہم نوع مرغوبات میں ملاجلا کر بلا امتیاز سامنے لائی جائے تو اس شئے واحد کی طرف رغبت شدید نہیں رہتی، بلکہ سب میں منتشر ہوکر تمام مرغوبات پر بٹ جاتی ہے، لیکن اگر شئے مرغوب کو

نمایاں طریق پر کسی امتیازی مقام پر لا کھڑا کیا جائے تو ساری رغبتیں اسی شئے واحد کی طرف سمٹ آتی ہیں اور ان میں پھیلاؤ اور انتشار نہیں رہتا جس سے رغبت میں خفت اور پھیلاؤ پیدا ہو جاتا تھا۔ راز اس کا یہ ہے کہ اس صورت میں رغبت کا تعلق حقیقی طور پر افراد سے نہیں رہتا، بلکہ نوع سے ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انفراداً ہر ہر فرد کی طرف پوری توجہ منعطف نہیں رہتی بلکہ تمام افراد پر منقسم ہو کر ہیئتِ اجتماعی پر پڑ جاتی ہے۔ ہاں اگر ان ہی مرغوبات کا کوئی ایک فرد ان میں سے ہٹا کر امتیاز کے ساتھ الگ پیش کیا جائے کہ نظریں سب سے ہٹ کر صرف اس پر پڑنے لگیں تو اب بلاشبہ ساری رغبتیں سمٹ کر اسی فرد پر آ پڑیں گی اور میلان میں ہیجان رونما ہو جائے گا۔

مثلاً اگر دس بیس عورتوں کا ملا جلا غول سامنے آ جائے گا تو چونکہ مجموعہ پر نظر پڑنے کے سبب ایک کی طرف کا میلان دوسری کے میلان میں مزاحمت کرے گا، اسلئے رغبت کا سارا زور کسی فردِ واحد پر نہ رہے گا لیکن اگر ان میں سے کسی کے ساتھ خلوت ہو جائے یا کم از کم خلوتِ نظر میسر آ جائے تو ضرور ہے کہ اب اسی ایک پر توجہات کا دائرہ سمٹ آنے کی وجہ سے شخصی کشش شروع ہو گی اور جذبات کے بے قابو ہو جانے کا خطرہ قریب تر آ جائے گا۔ اسی لئے شریعت نے جماعتِ نساء سے زیادہ منفرد اجنبیہ سے خلوت، اس کے ساتھ سفر، بات چیت، چہل قدمی اور مواجہت ومخاطبت، شدت کے ساتھ ممنوع قرار دی ہے اور اس خصوصی میلان کو دل سے دور رکھنے کا انسان کو مکلّف بنایا ہے، ہاں نوعی کشش یعنی جنس عورت کی طرف رغبت دور کر دینے پر نہ انسان قادر ہے نہ اسے اس کی تکلیف دی گئی ہے اور نہ یہ اس کیلئے مضر ہے۔

پس عورتوں کی جماعت سامنے آنے پر محض جنسی کشش ہے جو مضر نہیں اور فردِ واحد کے سامنے آنے سے شخصی کشش بڑھتی ہے جو مضر ہے، اس حسی اور قدرتی قانون کو سامنے لانے سے ایک فقہی روایتی نظریہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہیئتِ مجموعی خود ایک حجاب ہے جو رغبت ومیلان کو منتشر رکھ کر زور پکڑنے سے باز رکھتا ہے اور کسی ایک فرد پر نگاہیں جم جانے میں حائل ہو جاتا ہے، اور ہیئتِ انفرادیہ بذاتہ ایک بے حجابی ہے، جو اپنی جاذبیت اور کشش سے خواہ مخواہ نظروں کو ہر طرف سے ہٹا کر ایک فردِ منفرد کی طرف سمیٹ لیتی ہے، اور ظاہر ہے کہ نگاہوں کے لئے کسی ہیئت کا از خود دعوت وصلائے عام بن

جانا اور انہیں اپنی طرف کھینچ لینے کی قابلیت پیدا کر لینا ہی بے حجابی کی حقیقت ہے۔ کشش نظر کا وقوع ہو جانا اس حقیقت سے الگ ایک جداگانہ چیز ہے۔

اس نظریہ کے ماتحت دانایانِ دین اور فقہائے ملت زور کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے کہا ہے کہ اگر دس بیس عورتیں جماعت کی نیت سے ایک صف میں کھڑی ہو جائیں اور ان کا مؤنث امام بھی انہیں میں ملا جلا اندرونِ صف کھڑا ہو تو ان کی یہ ہیئتِ اجتماعی نظروں کو اپنے اوپر لے کر انفراداً ہر ہر فرد سے ہٹا دے گی اور گویا اس طرح ہر فرد اس ہیئتِ اجتماعی کے حجاب میں مستور ہو کر خصوصی کشش و توجہ کا مرکز نہ بن سکے گا، لیکن اگر اس جماعت میں مؤنث امام صف سے آگے ممتاز جگہ پر ہو، جس سے اس کی حرکات و سکنات بھی ممتاز ہوں، آواز بھی حلقہ سے الگ تمیز کے ساتھ آ رہی ہو اور اس کا مجموعہ جُثہ (بدن) بھی پورے تشخص کے ساتھ الگ دکھائی دے رہا ہو، اور مختلف ہیئتوں سے نمایاں ہو رہا ہو، کھڑے ہونے کی حالت میں قد و قامت کا نقشہ پیش کر رہا ہو، جھک کر پشت کی ہیئتِ کذائی دکھلا رہا ہو، بیٹھنے کی حالت میں ٹانگوں اور رانوں کی ہیئت نمایاں کر رہا ہو اور سجدہ کی حالت میں اس کی ہیئتِ معکوس کو واضح کر رہا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ شخصی کشش اور خصوصی میلان کا پورا سامان ہے اور کم از کم امام انثیٰ کے حق میں امن و سلامتی کھو دینے کے لئے کافی ہے۔

نظر بریں پہلی صورت میں جبکہ اجتماعی ہیئت نے ہر ہر فرد کے لئے جن میں امام بھی داخل ہے، حجاب کا کام دیا اس لئے وہ جماعت گو سنتِ امامت سے محروم رہی، مگر پھر بھی جماعت کی نوعیت کے مناسب ہونے کے سبب اجازتِ جماعت اور اس کراہت سے چشم پوشی کا فتویٰ حاصل کر سکی اور دوسری صورت میں جبکہ صف سے الگ امام کی اس ممتاز اور انفرادی ہیئت نے بے حجابی کی وضع پیدا کر دی، اس لئے گو سنتِ امامت ادا ہو جائے گی، مگر فریضۂ ستر و حجاب کی وضع تباہ ہو جانے کے سبب یہ جماعت ممانعت و کراہیت کے فتویٰ سے نہ بچ سکی۔

بہر حال جبکہ مؤنث امام کا صف سے آگے نمایاں ہو کر ہیئتِ انفرادی پیدا کرنا بذاتہ ایک وضع بے حجابی تھا اور وسطِ صف میں رہ کر ہیئتِ اجتماع میں مستور رہنا بذاتہ وضعِ ستر و حجاب تھی، اس لئے کسی کے دیکھنے نہ دیکھنے پر اس حجاب و بے حجابی کا مدار نہ رہا بلکہ خود اصل وضع اور نفس ہیئت پر ہو گیا۔ پس

اگر وسطِ صف میں مستور شدہ امام پر اتفاقاً کسی اجنبی کی نگاہ پڑ بھی جائے تو اس عارضی اور اتفاقی بے حجابی کا اصلی حجاب کے ہوتے ہوئے اعتبار نہ ہوگا اور صف سے نکلے ہوئے امام پر اگر اتفاقاً کسی کی بھی نگاہ نہ پڑے تو اس عارضی حجاب کا اصلی بے حجابی کے ہوتے ہوئے اعتبار نہ ہوگا۔

پس زیرِ بحث حجاب و بے حجابی کا معیار نگاہ بازی اور بے نگاہی نہیں، بلکہ مخصوص افعال کی ذاتی ہیئتِ طبعی اور وضع قطعی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں جس طرح فعلی بے حجابی ایک امر منکر ہے اس سے بڑھ کر ذاتی اور وضعی بے حجابی امر منکر ہے بلکہ فعلی بے حجابیوں کا منشاء ہی ذاتی بے حجابی ہے۔ ورنہ ذاتی ہیئتیں اگر ستر و حجاب کی ہوں تو بے حجابی کے افعال کا ظہور ہی ختم ہو جائے۔

عورت کی انفرادی نماز میں پردہ کی وضع

یہی وجہ ہے کہ عورت کی انفرادی نماز کے لئے بھی جہاں مرد تو مرد عورتوں کا ہی پتہ نہ ہو افعالِ صلوٰۃ کی اوضاع ایسی تجویز فرمائی گئی ہیں، جن میں قدرتی طور پر عورت کے اعضاء ایک دوسرے میں منضم ہو کر سکڑ جائیں اور بدن کشادہ اور پھیلا ہوا نہ رہے، جس سے ہر ہر عضو محل نگاہ بازی ہونے سے بچ سکے اور اس طرح ستر و حجاب کی قدرتی ہیئت قائم ہو کر عورت کا مجموعۂ بدن بے حجاب نہ ہونے پائے۔ سجدے میں سینہ اور پیٹ رانوں سے ملا دینے کا حکم دیا گیا ہے، تا کہ بدن کے پھیلاؤ اور تفاصل میں سینہ لٹک کر بے حجاب نہ ہو جائے، قعدے میں سرین پر بیٹھک کر پیروں کو ایک طرف نکال دینے کا حکم ہوا تا کہ پیروں پر بیٹھ کر رانیں ابھری ہوئی اور اوپر کا دھڑ بلند نہ دکھائی دے۔ قیام میں ہاتھ سینے پر باندھنا بتایا گیا کہ سینہ کا ابھار نمایاں ہو کر بے حجاب نہ ہو جائے۔

پس جس طرح مردانہ افعالِ صلوٰۃ کی ذاتی ہیئتیں اعضاء کی کشادگی، فراخی اور پھیلاؤ پر مشتمل ہیں ٹھیک اس کے بالمقابل زنانہ افعالِ صلوٰۃ کی ہیئتیں اعضا کے اکٹھا کر لینے اور سکیڑ لینے پر مشتمل ہیں خواہ کوئی دیکھنے والا موجود نہ ہو۔ پس جیسے مردوں کی حد تک دیکھنے اور دکھلانے کا فعل مدارِ کشادگی نہیں ایسے ہی عورتوں کے بارہ میں نہ دیکھنے اور نہ دکھلانے کا فعل مدار انقباض و تداخل نہیں، جس طرح وہاں مردانہ نوعیت اور جسم کی ساخت خود انہیں کشادہ ہیئتوں کی مستدعی ہے کہ جن میں بذاتہٖ

کوئی ستر وحجاب نہیں، اسی طرح یہاں زنانہ نوعیت وپیکر کی ساخت ہی ایسی اوضاع کی مقتضی ہے جن میں بذاتہ ستر وحجاب کا دخل ہو، اور پردہ داری کی روح میں سرایت کئے ہوئے ہو۔ پس حقیقی حجاب وبے حجابی اوران کی اوضاع میں دیکھنے نہ دیکھنے پر حکم کا مدار نہیں۔

مسئلۂ حجاب اور مسئلۂ ستر

اس مسئلہ حجابِ صلوٰۃ کو اور زیادہ واضح طور پر سمجھنے کے لئے مسئلہ صلوٰۃ پر غور کرو جس میں مرد وعورت کا ایک ہی حکم ہے، سب جانتے ہیں کہ نماز میں مرد وعورت کے لئے ستر واجب قرار دیا گیا ہے، اگر عورت غلیظہ (اعضاء تناسل وغیرہ) کا ربع حصہ کھل جائے تو نماز پر فساد کا حکم لگا دیا جاتا ہے، اگرچہ ستر کھل جانے کے وقت کوئی بھی دیکھنے والا موجود ہو نہ ہو۔ پس یہاں ستر کی فرضیت کسی کی نگاہ پڑنے نہ پڑنے کے معیار سے نہیں بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ ان اعضاءِ نہانی کی فطری وضع ہی ستر وحجاب کو چاہتی ہے۔ اسی لئے فسادِ صلوٰۃ کا حکم ان اعضاء کے کھل جانے پر ہے، دیکھے جانے پر نہیں، کہ اصل بے حجابی کھل جانا ہی ہے نہ کہ دیکھنا۔ دیکھا جانا ایک جداگانہ فعل ہے جو بے حجابی کا جزو نہیں بلکہ ایک خارجی چیز ہے جس کا اس پر مرتب ہونا اصل کے لحاظ سے ضروری نہیں۔

پس اس عورتِ غلیظہ کی مانند عورتوں کی عام حرکات وسکنات بھی عورت ہیں جن کا طبعی تقاضہ وہی ذاتی حجاب ہے جس کا مدار کسی کے دیکھنے نہ دیکھنے پر نہیں، عورت کو عورت کہتے ہی اس لئے ہیں کہ اس کے معنی چھپے رہنے کی چیز کے ہیں۔ پس عورت کا لفظ خود ستر کا مقتضی ہے اور پردہ گویا لفظ عورت سے خوبخود مترشح اور متشرع ہو رہا ہے، کیونکہ عورت کے معنی مجسم پردہ اور ستر کے ہیں۔

بہرحال جبکہ عورت اپنی ذات سے ایک مستور شئے تھی، جیسا کہ صریح حدیث نبویؐ اس بارے میں گذر چکی ہے، اور اسلئے اس کی انفرادی نماز تک میں ستر وحجاب کی ہیئتوں کو تجویز کیا گیا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ اس کی اجتماعی نماز میں جبکہ وہ صف سے آگے ایک امتیازی منظر اور محل کشف پر ہو حجابی ہیئتوں سے قطع نظر کر لی جاتی، اسلئے شریعت نے یہاں بھی ستر وحجاب کی وہی وضع تجویز فرمائی کہ مؤنث امام سنتِ امام ترک کر کے اپنی مقتدیات کی صف میں انہی کے برابر کھڑا ہو، تاکہ اس میں انفراد کی شان نہ

آئے جو بذاتہ ایک زبردست بے حجابی ہے، ورنہ پوری جماعت مکروہ کی مرتکب سمجھی جائے گی۔

ہاں! اب یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ اس قاعدہ کے مطابق تو عورت کو تنہا نماز پڑھنا بھی مکروہ ہونا چاہئے کیونکہ انفراد کی شان وہاں تو بدرجۂ کمال موجود ہے، اس سوال کا جواب تو اجمالی طور پر ہماری سابقہ تقریر سے نکل سکتا ہے مگر نزاکتِ مقام کے سبب مستقلاً بھی اس کی قدرے تفصیل ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تنہائی اپنی ذات سے سامانِ ترغیب ہے ہی نہیں کہ اسے بے حجابی کہہ کر تنہا عورت کی نماز پر کراہت کا فتویٰ دیا جائے۔ اگر کسی کریہہ المنظر عورت کے ساتھ تنہائی میسر آ جائے تو یہ تنہائی جذبات پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتی، یا اگر کسی بڑھیا کے ساتھ خلوت مہیا ہو جائے تو طبیعت میں میلان ورغبت کے آثار نمایاں نہیں ہو سکتے، ہاں اگر خوش نظر یا بد نظر ہی سہی مگر جوان یا یہ بھی نہ ہو تو کسی بڑی اور معزز نسبت کی عورت جیسے شہزادی یا امارت وحکومت کی علمبردار وغیرہ تنہا مل جائے تو بلاشبہ عامۃً جذبات کے قابو سے نکل جانے کا خطرہ قوی ہو جاتا ہے، کیونکہ ان صورتوں میں کشش کے ظاہری وباطنی اسباب موجود ہیں، خوش منظری اور جوانی جمال ہے اور اعزازی نسبتِ کمال ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بذاتہ انفراد وتنہائی رغبتوں کو ابھارنے میں کوئی اثر نہیں رکھتی، جب تک کہ اس کے ساتھ کوئی جمال یا کمال نہ پایا جائے۔

پس اصل باعثِ رغبت وکشش جمال وکمال نکلتا ہے نہ کہ انفراد وتنہائی، ہاں پھر بھی جمال وکمال اگر کسی شانِ امتیازی کے ساتھ ظاہر ہو یعنی عورت یا تو اپنے جمال میں یکتا ثابت ہو یا کمال میں فوقیت رکھتی ہو تو پھر رغبت وکشش اور شدت کے ساتھ ابھر جانی چاہئے۔ کیونکہ یکتائی اور شانِ امتیازی کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ ایک چیز دوسری چیزوں کے مقابلہ میں فوقیت رکھتی ہو اور اس کی نسبت سے وہ شان رکھتی ہو جو اُن دوسری چیزوں میں نہیں۔ چونکہ اس مقابلہ سے کمال وجمال کی گہرائیاں اور تاریکیاں اور بھی زیادہ کھل جاتی ہیں اسلئے اسکی جذب وکشش اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

پس یہ یکتائی اور شانِ امتیازی نفس جمال وکمال سے بھی بڑھ کر مرکزِ شوق وتوجہ نکلی اور اس وجہ سے نکلی کہ اس یکتائی میں وہی جمال وکمال اپنے انتہائی پیمانے پر ظاہر ہو جاتا ہے اور بس۔ ہمارے اس بیان سے انفراد کی دو قسمیں نکل آتی ہیں ایک ذاتی انفراد، جس کے معنی تنہائی کے ہیں، دوسرا نسبتی

انفراد جسکے معنی یکتائی کے ہیں۔ ذاتی انفراد کے یہ معنی نکلتے ہیں کہ فلاں شخص تنہا ہے اور نسبتی انفراد کے معنی یہ ہیں کہ فلاں شخص بہ نسبت دوسروں کے فائق اور ممتاز ہے۔

پہلے انفراد میں محض ایک شخص کی ذات نمایاں ہوتی ہے اور دوسری صورت میں ذات کے ساتھ صفاتِ کمال بھی عریاں ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ محض انسانی ذات یا شخص طبعاً قابلِ التفات نہیں جب تک کہ کسی نہ کسی صفتِ کمال کے ساتھ ظاہر نہ ہو۔ اس اصول کے مطابق اگر عورت تنہا نماز گزارے تو اصولاً وہ شدتِ توجہ کا مرکز اس لئے نہیں بن سکتی کہ اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کی شخصیت اور ذات پائی جارہی ہے اور محض عورت کی ذات گو نوعاً قابل توجہ ہو مگر شخصی حیثیت سے بلا جمال وکمال اور بلا خصوصیات قابلِ التفات نہیں۔ لیکن اگر امامت کے ساتھ مصلّے پر آگے بڑھ کر نماز ادا کر رہی ہو تو ایک اس کی شخصیت اور ذات ہی نہیں بلکہ پوری جماعت کے مقابلے میں امتیازی شان اور فوقیت بھی نمایاں ہو رہی ہے جس سے اس کی ذات اور کمالِ صفات دونوں برہنہ اور بے حجاب بن جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی مرغوب کا جذب وکشش کے مقام ومرتبہ پر آجانا ہی (خواہ وہاں کوئی نظر باز ہو یا نہ ہو) بے حجابی کی حقیقت ہے۔ چنانچہ نقابِ رخ الٹ دینے کو بے حجابی کہتے ہیں کہ چہرہ میں محل نگاہ اور جذبۂ نظر کی صلاحیت پیدا ہوگئی اور مستور چہرہ کو اسی لئے با حجاب کہتے ہیں کہ اس میں جذبِ نگاہ کی صلاحیت نہیں۔ کوئی اسے دیکھے یا نہ دیکھے۔

مسئلہ زیر بحث بھی اس محسوس اصول کی ایک دقیق مثال ہے (جس تک فقہاءِ ملت ہی کی نگاہیں پہنچ سکتی تھیں) فرق ہے تو صرف یہ کہ عورت کا نقاب الٹ دیا جانا اس کی جمالی صفات کو بے حجاب بنا دینا ہے اور اسے کسی امتیازی منصب پر لا کھڑا کر دیا جانا اس کی کمالی صفات کو بے حجاب کر دینا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں فتنہ کی ہی ہو سکتی ہیں نہ کہ امانت کی۔

اب مختصر الفاظ میں اس ساری تقریر کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ عورت کے حق میں نہ انفرادِ محض (تنہائی) اپنی ذات سے باعثِ جذب وتوجہ ہے اور نہ اجتماعِ محض یا ہیئتِ اجتماعی ہی اپنی ذات سے کسی شخصی توجہ کو جذب کرتی ہے، ہاں یہ نسبتی انفراد جس میں عورت یکتائی اور کامل امتیاز کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے باعثِ صد کشش والتفات ہے، اس لئے نہ انفرادِ محض بے حجابی کہلایا جا سکتا ہے اور

نہ اجتماعِ محض کو ہی وضعِ بے حجابی کہا جا سکتا ہے۔ البتہ اسی نسبتی انفراد کو بلاشبہ سب سے بڑی بے حجابی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

پس انفرادِ محض عورت کی ذاتی خوبیوں کا پردہ ہے اور اجتماعِ محض (جس میں امام کا امتیاز نہ ہو) اس کی نسبتی خوبیوں کا پردہ ہے، مگر نسبتی انفراد ذاتی اور نسبتی دونوں قسم کی خوبیوں کی بے پردگی ہے، اس لئے نہ عورت کے تنہا نماز پڑھنے پر فتوائے کراہت عائد ہوگا نہ عورتوں کی اس جماعتی نماز پر زیادہ روک ٹوک ہوگی، جس میں مؤنث امام غیر امتیازی طریق پر صف میں ملا جلا کھڑا ہو، کہ یہ اجتماعِ محض سب کی شخصیتوں کے لئے حجاب ہے مگر اس جماعت پر کراہت کا فتویٰ ضرور عائد ہوگا جس کا مؤنث امام ممتاز طریق پر صف سے آگے کھڑا ہو، کہ اس نے اپنی ذات و اوصاف سب کو مقامِ بے حجابی پر پہنچا کر بڑی بے حجابی کا ثبوت دیا ہے۔ اسی لئے صاحبِ ہدایہ نے اس موقع پر محض کشف (بے حجابی) کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، بلکہ زیادۃِ کشف (زیادہ بے حجابی) کا عنوان رکھا ہے۔

ہاں اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق انفرادِ محض (تنہائی) اپنی ذات سے باعثِ جذب و کشش نہیں، باعثِ رغبت صرف جمال و کمال ہے تو پھر شریعت نے ہر تنہا اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کیوں حرام فرما دی، یا تو سرے سے یہ خلوت حرام ہی نہ ہوتی کہ بذاتہ تنہائی باعثِ رغبت ہی نہیں، یا ہوتی تو اس تفصیل کے ساتھ کہ اگر اجنبیہ باجمال و کمال ہے تو خلوت حرام ورنہ جائز۔ گو اس سوال کے جواب کی ضرورت نہیں کہ مذکورہ انفراد و اجتماع (عورت کی تنہائی و شرکت) وہ فرض کی گئی ہے جہاں مرد کا وجود ہو یا نہ ہو، اور جو کچھ بھی احکام ذکر کئے گئے وہ اس انفراد و اجتماع کی ذاتی وضع پر دائر تھے نہ کہ مردوں کے وہاں ہونے نہ ہونے یا دیکھنے نہ دیکھنے پر، تاہم اس سوالی صورت کو مذکورہ قاعدہ کے خلاف واقعی فرض کر کے جواب یہ ہے کہ:

بلاشبہ باعثِ رغبت و کشش جمال و کمال ہے، تنہائی نہیں، لیکن جمال و کمال کی انواع اور اس کے مراتب بے شمار اور متفاوت ہیں۔ ادھر انسان کی رغبتیں اور پسندیں مختلف ہیں کتنوں ہی کے نزدیک ایک چیز حسین ہے مگر دوسرے اسے قبیح اور کریہہ منظر دیکھتے ہیں، پھر کتنے ہی ایک شئے پر فریفتہ ہو جاتے ہیں مگر دوسرے اس سے نفرت و کراہت کا اظہار کرتے ہیں، اس لئے ہر شئے میں کسی

نہ کسی کے اعتبار سے جہاں نفرت کا احتمال ہے وہیں رغبت ومیلان کا بھی احتمال ہے۔ پس بجائے اس کے کہ ہر شئے کے متعلق زید وعمرو کی رغبتوں، نفرتوں اور پھر ان کے مناسبِ حال جمال وکمال کی انواع کی تفصیلات کے بعد یہ بے شمار جزئی احکام دیئے جاتے کہ زید کو خلوت جائز، عمرو کو ناجائز، جو وضع قانون کے خلاف تھے، شریعت نے اس مقامِ احتیاط میں رغبت کا احتمال لے کر مطلقاً خلوتِ اجنبیہ کو حرام فرما دیا کہ ہر اجنبیہ کسی نہ کسی کے اعتبار سے قابلِ رغبت ہو سکتی تھی کہ:

لکل ساقطة لاقطة.

''ہر گری پڑی چیز کا کوئی نہ کوئی گاہک ہوتا ہی ہے۔''

اور ظاہر ہے کہ قانون سازی اور کلی احکام میں بعید سے بعید احتمال کی بھی رعایت ضروری ہوتی ہے خواہ وہ بصورت واقعات کبھی ظاہر ہو یا نہ ہو، بالخصوص جبکہ موقع احتیاط کا بھی ہو اور قدموں کے لغزش کھا جانے کی جگہ ہو۔

حاصل پھر وہی نکلا کہ خلوت میں جو بھی کسی اجنبیہ کی طرف مائل ہوگا وہ محض خلوت کے سبب سے نہیں بلکہ اسی اپنی پسند اور مناسبِ طبیعت جمال وکمال کے سبب سے جس کو اس کی طبیعت جمال وکمال سمجھ رہی ہے۔ پس معیارِ رغبت وکشش پھر وہی جمال وکمال رہا اور ہمارے عرض کردہ قاعدہ میں کوئی فرق نہیں پڑا۔ وللہ الحمد۔

بہر حال ایک حد تک منقح ہو گیا کہ جس طرح عورت کا اجتماعِ محض بے حجابی نہیں، اسی طرح انفرادِ محض یعنی ہر خلوت اور ہر تنہائی بھی بے حجابی نہیں، ہاں جلوت میں امتیازی شان کے ساتھ نمایاں ہونا (قطع نظر مردوں کی موجودگی وعدم موجودگی) کے ضرور حجاب شکن بے حجابی ہے جو موضوعِ نسائیت کے منافی ہے۔ اس تقریر پر اب صرف یہ خدشہ باقی رہ گیا کہ کیا پھر خارجِ صلوٰۃ بھی ہر ایک جمعِ نسواں میں کسی عورت کا امتیاز کے ساتھ نمایاں ہونا وضعِ بے حجابی ہوگا؟ جس پر کراہت کا فتویٰ لگایا جائے گا۔

جواب یہ ہے کہ اگر جماعتِ صلوٰۃ کی مانند ان مواقع میں بھی عورت کا کوئی ایسا ہی منصبی امتیاز قائم ہوتا ہو جو اس کو کسی جماعت کا قائد یا امام دکھلا کر نسبتی انفراد کے ساتھ نمایاں کرے تو بلاشبہ اس امتیاز پر بھی اسی طرح کراہت وممانعت کا فتویٰ صادر کیا جائے گا جس طرح امامتِ صلوٰۃ کے مذکورہ

نمایاں امتیاز پر دیا گیا ہے جیسے کسی بھرے مجمع نسواں میں عورت کا خطیبانہ شان سے کھڑے ہوکر خطبہ دینا یا شیخ بن کر حلقۂ مریدین میں روحانی تصرفات کرنا یا شورائی جماعتوں کی صدارت کرنا یا قاضی بن کر فصلِ خصومات کرنا یا تختِ سلطنت پر متمکن ہوکر رعایت خلق کرنا وغیرہ، کہ ان میں سے کوئی امامتِ صغریٰ ہے اور کوئی امامتِ کبریٰ، کوئی امامتِ ظاہری ہے اور کوئی امامتِ باطنی۔ کوئی شبہ نہیں کہ یہ ساری قیادتیں اس کو زبان زدِ خلائق کر کے بے حجاب بنائیں گی اور یقیناً ایسی عورت آماجگاہِ توجہات اور محلِ خطرات ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ عورت کی محجوبانہ حالت طبعی اور فطری طور پر کسی طرح ان منصبی امتیازات کی متحمل نہ ہو سکے گی، رہا گھروں میں کسی عورت کا زیورات یا سامانِ آرائش میں دوسری عورتوں سے فائق ہونا، یہ کوئی منصبی امتیاز نہیں یہ امتیاز تو اور اس کی نسوانیت کی تکمیل اور انوثیت کا مظہر ہے۔ سو جو اثر اس کے عورت ہونے سے قلوب پر پڑ سکتا ہے وہی اس کی اس نسوانی آرائش سے پڑ سکتا ہے، اس امتیاز میں اس کی وہ ذاتی انفراد کی شان زائل نہیں ہوتی جس کا بذاتہ غیر مؤثر ہونا ابھی ظاہر کیا جا چکا ہے۔

غرض فقہاءِ دین کا یہ نظریہ بے غبار ہے کہ عورت کا امام بن کر صف سے آگے کھڑا ہونا مکروہ تحریمی ہے۔ اس لئے عورتوں کی جماعت بھی مکروہ ہے کہ اس میں مؤنث امام کے لئے بے حجابی اور زیادہ کشف پیدا ہو جاتا ہے۔

اور جبکہ فقہاء کے نزدیک اس ہیئتِ بے حجابی سے بچانے کے لئے ایک دوسرے مکروہ تحریمی (امام کا وسطِ صف میں کھڑا ہونا) کو گوارہ کیا جا سکتا ہے تو سمجھ لو کہ ان دانایانِ دین کے نزدیک خود عورت کی بے حجابی کیا درجہ رکھتی ہوگی؟ ظاہر ہے کہ مکروہ تحریمی سے اوپر صریح حرام ہی کا مرتبہ ہے۔ اس لئے ہدایہ کے اس جزئیہ سے حجاب کے بارے میں فقہاء کے مسلک کا صاف پتہ چل جاتا ہے، جو تصریح سے زیادہ ابلغ ہے۔

بہر حال عورت کی نماز کے کسی پہلو کو خواہ وہ انفراد کا ہو یا جماعت کا، اور حاضریٔ مساجد کا ہو یا گھروں میں نماز گزارنے کا، شریعت نے حجابِ نسواں کی رعایت سے خالی نہیں چھوڑا اور کسی پہلو میں بھی گوارہ نہیں کیا کہ زن و مرد کے واقعی یا احتمالی اختلاط کی کوئی بھی شکل پیدا ہو، پھر حجاب کی

رعایت، عبادات حج ونماز کی طرح دوسری عبادات مثلاً اعتکاف میں بھی فرمائی گئی اور عورت کے لئے جائز نہیں رکھا گیا کہ وہ مساجدِ محلّہ میں اعتکاف کرے۔ حتیٰ کہ شریعت کی دقیقہ رس نظر نے صنف نازک کی ذاتی اور فطری محبوبیت کو کھولتے ہوئے اسی پر بس نہیں کیا کہ عورت کے باب کا دائرہ اس کی زندگی ہی تک محدود رہے بلکہ اس مردہ عورت کو بھی ستر وحجاب میں چھپائے رکھنے کے احکام صادر کئے جو نہ محلِ شہوت ہی رہتی ہے نہ محلِ جذب وکشش، یعنی جس طرح مرد کی ستر پوشی سے کہیں زائد زندہ عورت کی ستر پوشی میں مبالغہ کیا ہے، اسی طرح مردانہ لاش کی کفن پوشی سے کہیں بڑھ کر زنانہ لاش کی پوشش میں اہتمام دکھلایا ہے۔

مرد کے لئے اگر مسنون کفن کے تین کپڑے رکھے ہیں تو عورت کے لئے پانچ، مرد کے جنازہ پر اگر سب سے اوپر ایک لانبی چادر ڈال دینا کافی سمجھا ہے تو عورت کے جنازہ پر اس چادر کے ساتھ پردہ کا گہوارہ بھی ضروری قرار دیا ہے، جس سے لاش کے طول وعرض کی حیثیت نہ کھل سکے۔ مرد کو دفن کرتے وقت کسی آڑ پر پردہ کی ضرورت نہیں سمجھی، لیکن عورت کی تدفین میں قبر پر پردہ تاننا ضروری قرار دیا۔ مرد کو ہر یگانہ وبیگانہ قبر میں اُتار سکتا ہے لیکن عورت کے لئے محرم کی قید لگائی، مرد کی نمازِ جنازہ کے لئے امام کو میت کے سینہ کے بالمقابل کھڑا ہونا بتلایا گیا، لیکن عورت کے جنازہ پر سینہ سے کچھ ہٹ کر وسط میں آجانے کی ہدایت ہے کہ سینہ کی وضع فطری محلِ کشش ہونے کی وجہ سے مردانہ نگاہ کے بالکل مقابل رہنے سے بچاؤ چاہتی ہے اور گواب گہوارہ میں مستور رہنے کی وجہ سے نگاہ سے دور ہے مگر آنکھ کے محاذاۃ میں آجانے کے خیال سے اب بھی قریب ہوسکتی ہے۔

اور جبکہ عبادات حج، نماز، اعتکاف وغیرہ میں جو ایک بے خودی اور بے نفسی کا پاک مشغلہ ہے، اس درجہ عورت ومرد میں دوری اور بعد قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے تو خود اندازہ کرلو کہ معاشرت میں جو اپنی حقیقت واثرات کے لحاظ سے ایک گونہ نفسانی مشغلہ ہے اور نفسانیت کو اس میں بہت جلد حرکت ہوسکتی ہے، اس اختلاط کو کس طرح گوارہ کیا جاسکتا تھا۔

چنانچہ عورت ومرد کی مخلوط تفریحوں اور سیر وتماشا کو تبرجِ جاہلیت کہہ کر روک دیا گیا، خواہ وہ جاہلیتِ اولیٰ کا تبرج ہو یا آج کی جاہلیت کا جو اس سے کہیں زیادہ مہلک ہے جسکی تفصیل گذر چکی ہے۔

تمدنی قیود

اسی طرح شریعت نے عورت کو حمام میں جانے سے روکا کہ وہ مرد و زن کے اختلاط اور بے حجابیوں کا مستقر ہے۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

عن عائشه ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی الرجال والنساء عن دخول الحمات ثم رخص للرجال ان یدخلوا بالمیازر.

''حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں اور عورتوں کو حماموں میں داخل ہونے سے منع فرما دیا تھا، پھر صرف مردوں کو اس شرط سے اجازت دیدی کہ لنگی کے ساتھ یعنی ستر چھپا کر داخل ہوں۔ (ترمذی وابوداؤد)

کیا آج کے ہوٹل حماموں سے کچھ کم ہیں؟ جن میں عورتوں کا خلوتوں میں لایا جانا ایک مستقل بیوپار کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ کیا کلب اور عام کمپنی پارکس کچھ ان حماموں سے کم ہیں؟ جن میں اختلاط کے اوقات کی مستقلاً تعیین ہوتی ہے اور وعدوں کے ساتھ ایسے اختلاط عمل میں آتے ہیں۔ کیا آج کل کے گرلز اسکول حماموں سے کم ہیں؟ جن میں لڑکیاں اپنے مربیوں کی حفاظت سے الگ کر کے اجنبیوں کے رحم و کرم پر گھروں سے باہر بھیج دی جاتی ہیں، اور پھر کیا کیا حوادث ظہور پذیر نہیں ہوتے، اور کیا یہ سب کچھ اسی تبرجِ جاہلیت کا عکسی رخ نہیں ہے جس کی ممانعت و تقبیح پر قرآن کریم نے اپنا پورا زور صرف کیا تھا۔

خیالی پردہ

یہ مذکورہ جزئیات تو بہر حال عورت و مرد کے حسی اختلاط کی تھیں، اگر شریعت کی جانب سے ان کی روک تھام پر زور دیا گیا تو جائے تعجب نہیں، مگر شریعت کی باریک بینی دیکھئے کہ وہ پارسائی و پاکدامنی کا نظام قائم کرنے کے سلسلہ میں خیالی اختلاط کو بھی اجنبی مرد و زن کیلئے گوارہ نہیں کرتی، مردوں کا عورت کے وضو کے بچے ہوئے پانی تک سے وضو کرنا مکروہ سمجھا گیا کہ اس پانی کو عورت کے ساتھ نسبت قائم ہو چکی ہے اور ممکن ہے کہ یہ نسبت مرد کے خیال کو اس عورت کی طرف ملتفت کر دے اور پھر خیال ذریعۂ شوق و اختلاط ہو کر مفاسد کا دروازہ کھول دے۔ پس واقعات کے پیش آنے سے پیشتر خیالی

اختلاط کو بھی اس شدومد سے روکا گیا کہ جس شدومد سے واقعی اختلاط کو روکا گیا تھا۔

عن رجل من الغفار قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فضل طهورا لمرأة.

''ایک غفاری شخص روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے بچائے ہوئے پانی سے وضو کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔'' (ترمذی جلد اول ص ۱۰)

گویا ممانعت مطلقاً نہیں اور ہے بھی تو تنزیہی، مگر اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کی نظر ان جیسے مسائل التفات کے قطع کرنے کی طرف بھی ہے کہ بسا اوقات یہی خیالی اختلاط حقیقی اختلاط تک پہنچا کر رہتا ہے۔ پس اس حدیث سے سترِ خیالی کی تعلیم صاف طور پر نکل رہی ہے جس کو خیال کا پردہ کہنا چاہئے۔

اسی منصوص اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاءِ دین نے بہت سی ایسی جزئیات مستنبط فرمائی ہیں جن سے ستر خیالی کی تعلیم نکلتی ہے، جیسے ابھی گذرا کہ عورت کی نماز جنازہ میں بعض ائمہ کے نزدیک امام کا سینہ سے ہٹا کر کھڑا کیا جانا درآنحالیکہ سینہ کا ابھار گہوارہ میں مستور بھی ہے اور عورت محلِ شہوت وکشش بھی باقی نہیں رہی، محض خیال کی پاکی کے لئے ہے تاکہ مرد کے دل میں کسی مخصوص اجنبیہ کے سینہ کا تصور بھی قائم نہ ہو۔

پھر جس طرح مرد کو تصور کا پردہ بتلایا گیا ہے اسی طرح اسے نیت کا پردہ بھی بتلایا گیا۔ صاحبِ ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

لا ينوى النساء فى زماننا وفى كلام شارح لفساد الزمان فان الامام لايناسبه ملاحظة النساء لتوجه الخاطر اليهن. (ہدایہ جلد اول ص ۱۰۴)

''مرد امام (اپنے مقتدیوں میں سے صرف مردوں کی امامت کی نیت کرے) عورتوں کی امامت کی نیت نہ کرے۔ شراح اس کی حقیقت اور لم ظاہر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ وجہ یہ ہے کہ زمانہ فساد کا ہے، امام کے لئے مناسب نہیں کہ توجہِ قلب اور دل کے تصور سے عورتوں کو دیکھا کرے۔''

اسی کی مانند فقہاء تحریر فرماتے ہیں کہ:

اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت کے وقت یہ تصور باندھنا کہ فلاں اجنبیہ یا نامحرم کے ساتھ مباشرت کر رہا

ہوں، حرام ہے اوراس جائز مباشرت کوبھی ناجائز بنادیتا ہے کیونکہ یہ اجنبیہ کے ساتھ جسم سے نہیں تو خیال سے زنا کرنا ہے۔

بہر حال ان تمام جزئیات سے یہ نکلتا ہے کہ اجنبیہ کا حجاب صرف تارِ نگاہ ہی سے نہ بنایا جائے بلکہ پردۂ خیال سے بھی بنایا جائے کیونکہ قلبی تصور سے اجنبیات کودیکھنا باطنی بے پردگی ہے اور خدائے عالمِ غیب وشہادت کا قانون غیب وشہادۃ دونوں ہی پر لاگو ہونا چاہئے، اور ہے۔ پس عورت کے ساتھ ظاہر وباطن کا پردہ شرعاً ضروری قرار پاتا ہے۔ تعجب ہے کہ شریعت تو دل کی بے پردگی سے بھی حجاب بتلائے اور آج کل کے مدعیانِ علم وتہذیب اسلام کے نام سے آنکھوں کی بے پردگی کوبھی بے پردگی نہ مانیں ؎

بہ بیں تفاوت رہ از کجا است تا بہ کجا

حجاب کی جزئیات کا خلاصہ اور منشاءِ شریعت

بہر حال شرعی حجاب کی ہمہ گیر حدود وقیود صرف معاشرت بلکہ عبادت اور نہ صرف عبادت بلکہ باطن وقلب اور نہ صرف واقعات بلکہ احتمالات وخیالات اور نہ صرف زمانۂ حیات بلکہ بعد الممات تک پر بھی چھائی ہوئی ہیں اور عادت وعبادت کی کوئی نوع ایسی باقی نہیں رہتی جس میں عورت کو حجاب کا اور مرد کو نگاہ بچانے کا پابند نہ بنایا ہو، اوراس ستر اور نگاہ بچانے کی بھی کوئی ظاہری وباطنی نوع ایسی نہیں چھوڑی گئی جس کی حکیمانہ ہدایت نہ دی گئی ہو۔

چنانچہ سابقہ تفصیلات میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ پہلے سترِ اشخاص کا حکم دیا، پھر سترِ ابدان کی ہدایت کی، پھر سترِ زینت کے لئے فرمادیا، پھر سترِ عوارض یعنی بو اور چال ڈھال وغیرہ کا امر فرمایا۔ پھر سترِ نگاہ بتایا، پھر سترِ صورت کا ارشاد ہوا، پھر سترِ علم کی تنبیہ کی گئی، یہاں تک کہ پھر سترِ خیالی کی بھی آخر میں تلقین فرمادی گئی، جس سے ایک منٹ کے لئے بھی نہیں سمجھا جا سکتا تھا کہ شریعت، اجنبی مرد وعورت میں کوئی ادنیٰ اختلاط یا کم سے کم ریل میل اور تھوڑی سی بے تکلفی گوارا کرتی ہے اور وہ بھی معاشرت اور سلسلۂ تمدن میں جو نفسانی جذبات بھڑکانے کا خاص ذریعہ ہے، بلکہ اس کی ہر ہر ہدایت اور ہر ہر قید وبند سے جو اس نے خروجِ نساء پر عائد کی ہیں، اس کی یہ مرضی صاف نمایاں ہے کہ عورتیں

اس کی منشاء پر مطلع ہو کر باہر نکلنے سے رک جائیں۔ کیوں؟

اس لئے کہ جاہلیتِ اولیٰ کا تبرج اور آج کی جاہلیتِ اخریٰ کا شہوانی تموج ان میں راہ نہ پائے اور یہ ناقصات العقل اس کی حرص میں اپنے عفیفانہ اخلاق اور حیادارانہ جذبات و اعمال سے دستبردار نہ ہو جائیں۔ پس اس جاہلیتِ اولیٰ نے بے حجابی اور بے حیائی کے جتنے عملی پہلو سامنے کئے شریعت نے اتنے ہی پردے عفت و عصمت کے پہلے سے تیار کئے ہوئے ان پر ڈال دیئے کہ جس پر ہر بے حیائی کا رخنہ مسدود ہو گیا۔ اور اسلامی عورت تمام بداخلاقیوں کی زد سے بچ گئی۔

حجاب و بے حجابی میں مشرق و مغرب کی عورتوں کا موازنہ

پس کہاں مشرق کی وہ شرافت مآب عورت جو اپنے جوہرِ عفت و عصمت کی حفاظت کے لئے سینکڑوں حجابوں میں مستور ہو کر گھر کے کونے میں خلوت گزیں ہے اور کہاں مغرب کی وہ دریدہ نگاہ عورت جو اپنی ہر ایک زینت کی نمائش کرتی مائل ہوتی اور مائل کرتی ہوئی گھر کی چار دیواری سے باہر بازاروں سیرگاہوں جلسوں اور پنڈالوں، ہوٹلوں اور قہوہ خانوں، تھیٹروں اور سرکسوں، نمائشوں اور سینماؤں، باغوں اور پارکوں میں ماری ماری پھرتی ہے۔ کہاں یہ فاسقانہ تبرجِ جاہلیت اور کہاں وہ مسلمانہ تموّجِ حیاء و عفت ؎

چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا

جبکہ دونوں قسم کی عورتوں کی الگ الگ دوراہیں ہیں، ایک اخلاقِ روحانی کی طرف جارہی ہے اور ایک جذباتِ نفسانی کی طرف، پھر ان دونوں میں ذہنی اور خارجی طور پر اصولی و فروعی امتیاز بھی ہے تو کیسے ممکن تھا کہ اسلام کی التباس شکن شریعت ان میں ریل میل گوارہ کرتی؟ یا اس حجاب و بے حجابی کی دو متضاد نوعوں میں کسی تلبیس کو راہ دیتی۔ اس نے بے حجابی کو مٹایا اور حجابِ کامل کا (جس کے متفاوت مراتب تفصیل سے پیش کیے جا چکے ہیں) حیادار عورتوں کو حکم دیا تا کہ مسلم عورتوں اور قدیم و جدید حیاء شکن عورتوں میں باہم کوئی تشبیہ اور موافقت تک راہ نہ پائے۔

اس تفصیل کے ہوتے ہوئے حجابِ شرعی کی کسی ایک چھوٹی سے چھوٹی قید کو اٹھا کر اسلامی دنیا کو یہ توقع نہ رکھنی چاہیئے کہ وہ آئندہ دوسری ان ضروری قیود کو بحالہا باقی رکھ سکے گی، جن کو آج وہ بھی

ضروری خیال کر رہی ہے۔ ہوا پرستی کی سب سے نیچے کی کڑی اپنے سے اوپر کی کڑیوں کو اس وقت تک برابر کھینچتی رہتی ہے جب تک کہ اس زنجیر کے پورے طول کو مکمل نہ کر لے۔ آخر جن اقوام میں موجودہ بے حجابی یا بے حیائی آئی وہ اک دم اور ابتداً ہی نہیں آ گئی بلکہ پہلے اس کے وہی مراتب زیر عمل آئے جن کو ہنگامی سوسائٹی نے عاقبت ناشناسی سے ہلکا اور غیر مضر سمجھ کر رواج دیا، لیکن بالآخر یہ اقوام قدرتی اصول کے ماتحت بے حجابی کی اسی انتہا پر پہنچ کر رہیں جس سے بچنے کیلئے حجاب کے ابتدائی مراتب قائم کئے گئے تھے۔ طبع بشری کا خاصہ ہی یہ ہے کہ وہ حد شکنی کے بعد بقیہ حدود کو قائم نہیں رکھ سکتی۔

غیر اقوام کی صنف نازک نے جب گھر کی چار دیواری کا پردہ توڑ ڈالا تو میدان میں آ کر آواز کا پردہ اٹھا دینا اس کے لئے کچھ مشکل نہ رہا۔ آوازوں نے عریاں ہو کر چہروں کو بے حجاب کیا اور چہروں نے کھل کر نگاہوں کے پردے فاش کئے۔ آزاد نگاہوں نے خیالات کو آزاد کر دیا، آزادئ خیال نے حجابِ خیال کو چھانٹ دیا۔ لباس کی قطع برید نے اولاً اعضاءِ حسن کو بے نقاب کیا۔ سینہ وگلو اور بازوؤں کی نمائش شروع ہوئی۔ عریاں حسن نے اعضائے شہوت سے پردے ہٹا دیئے، پنڈلیاں پھر رانیں بے حجاب ہوئیں۔ بے حجابی کے مبادی پورے ہو کر مقصد قریب تر ہو گیا اور آخر کار وہ شرمگاہیں بھی بے حجاب ہو گئیں جن کے ڈھانپے رکھنے کے لئے حجاب کا یہ طویل سلسلہ قائم کیا گیا تھا اور آج ان ہی یورپین بے حجابیوں میں بالکل برہنہ تن مرد اور عورتوں کی تعداد بھی لاکھوں سے کم نہیں ہے۔ انقلاب اخبار لکھتا ہے:

''فرانس اور جرمنی میں مادرزاد برہنگی کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا ہے۔ جرمنی میں برہنگی کی ایک انجمن بنی ہوئی ہے اس کا نام انجمن برہنگی ہے، اس کے ارکان کی تعداد چار لاکھ تک پہنچ چکی ہے، جس میں عورتیں بکثرت شریک ہیں۔ لیکن ۱۹۲۹ء کے اعداد وشمار سے پتہ چلتا ہے کہ جرمنی میں اس کے ارکان چالیس لاکھ تک پہنچ چکے ہیں۔'' (انقلاب لاہور ۳۰ ردسمبر ۱۹۲۹ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

مدینہ بجنور نے فرانس کے بارے میں اطلاع شائع کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ:

''انہوں نے (اہل فرانس نے) اس خیال (فطرت پرستی) کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ایک ایوانِ فطرت قائم کیا، جس میں ہزار ہا اشخاص بطور ممبر شامل ہو چکے ہیں۔ یہ لوگ سبزی پھل اور پانی پر زندگی بسر کرتے ہیں اور عام طریقۂ لباس کو خیر باد کہہ کر انہوں نے نہاتے وقت پہننے کا نیم عریاں لباس اختیار کر لیا

ہے۔لیکن بعض انتہا پسند ممبر کہتے ہیں کہ اتنا لباس استعمال کرنا بھی محض ڈھکوسلہ ہے اور انہوں نے اعلان کر دیا ہے کہ وہ آئندہ بالکل ننگے رہا کریں گے۔اس فطرت پرست جماعت میں مرد،عورت، بوڑھے، بچے سب قسم کے لوگ شامل ہیں اور اس کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، جرمنی میں اس عقیدے کے لوگوں کی تعداد سال گذشتہ تیس (۳۰) لاکھ تھی اور اس سال تعداد میں دس (۱۰) لاکھ کا اور اضافہ ہوا۔‘‘

(مدینہ بجنور ۹ رمئی ۱۹۲۹ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

ظاہر ہے کہ بے حجابی کے اس انتہائی نقطہ پر پہنچنے کے بعد یورپ کے عیاشوں میں ان اعلانیہ حرام کاریوں کا بے تکلف ارتکاب ذرا بھی حیرت انگیز نہیں جن کو انواع واقسام کے حجاب کے ذریعے دینِ الٰہی نے دفع کیا تھا اور جنکے اعداد وشمار کا ایک مختصر نمونہ ابھی پیش کیا جا چکا ہے۔

پس کیا مسلمانوں کو اس کی توقع ہے کہ وہ موجودہ دور کے بے حجابوں کی اندھی تقلید میں چہروں کا حجاب اٹھا کر ان بے حجابیوں تک نہ پہنچیں گے جن تک ان کے یورپین معلم پہنچ چکے ہیں؟ ہرگز نہیں وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلاً.

بلکہ اس حقیقت کو عام اصولی الفاظ میں یوں سمجھ لینا چاہئے کہ تعلیماتِ نبوت کو چھوڑ کر جب بھی لوگ اپنی عقلوں کو رہنما بنائیں گے تو وہ تباہیوں کا شکار ہو کر رہیں گے۔نجات اتباع ہی میں منحصر ہے ابتداع واختراعِ عقل انجام کار بربادی تک پہنچا کر چھوڑتا ہے۔

افسوس کہ آج کی قوم کو اس پر بھی غور کرنے کی فرصت نہ رہی کہ یورپ آزادئ نسواں کے چکر میں پھنس کر خود اپنے حق میں کس نتیجہ پر پہنچا ہے؟ یہی نا کہ عورت کی آزادی، مرد کی غلامی اور بے بسی پر منتج ہوگئی ہے۔یعنی عورت پہلے حجاب سے نکلتی ہے، پھر اپنے آپے سے نکلتی ہے اور پھر مرد کے قبضے سے نکل جاتی ہے کیونکہ آزادی کی ایک کڑی دوسری کڑی کو طبعی کشش کے ساتھ کھینچتی ہے، عورت کو جب کبھی مرد کی جانب سے کسی قدر نا جائز آزادی ملتی ہے تو پھر وہ اسی حصہ پر قناعت کر کے نہیں بیٹھ رہتی جو مردانہ طبقہ کی تجویز سے ابتدا میں قائم کیا جاتا ہے، بلکہ خود آزادی کی قانون سازی میں بھی آزاد ہو کر اس میں ایسی دفعات کا اضافہ کرتی ہے جنہیں ایک مردانہ عقل، بشرطیکہ اس میں کچھ مردانگی کا جزء باقی ہو، کسی حالت میں گوارہ نہیں کر سکتی،لیکن یہ پرانی آزادی کا مرد اس نئی آزادی کی عورت کے سامنے اس لئے لب نہیں ہلا سکتا کہ ایک آزادی دوسری آزادی پر حکمرانی نہیں کر سکتی۔ورنہ پھر وہ

آزادی ہی کیا ہوئی جس پر کوئی دوسری آزادی غلامی کی قیود و بند عائد کردے۔

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ آزاد قوم بجز اس کے کہ اپنے ایک نصف طبقہ نسواں پر پھوٹ پھوٹ کر روئے اور اپنی آئندہ نسل پر جو اس عورت سے ظہور پذیر ہو، پیشگی ہی آنسو بہائے اور ساتھ ہی اپنے ان دوستوں کی عقل وفہم کا ماتم کرے جنہوں نے اس آزادی کا پہلا بیج بویا تھا، اور کچھ نہیں کرسکتی۔

پردے کے بارے میں یورپ کی رجعت

خود یورپ ہی میں گریہ وبکاء شروع ہو چکا ہے اور ملک کا ایک طبقہ عورت و مرد کی اس بے حجابانہ آزادی کو ملک وقوم کی تباہی کا پیش خیمہ سمجھ رہا ہے، جسکے کھلے کھلے آثار ظاہر ہونے شروع ہو گئے ہیں۔

لیکن افسوس یہ ہے کہ متمدّن یورپ کی تقلید پر فخر کرنے والوں کے سامنے یورپ کے افعال تو سب کے سب پیروی کے لئے سامنے آجاتے ہیں، مگر ان افعال کے سلسلہ میں خود اسی کے تجربہ کردہ نتائج کل کے کل آنکھوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں، مگر ظاہر ہے کہ انجام بینی مقلد ہی میں کب آسکتی ہے جبکہ امام ہی میں اس کا پتہ نہیں۔ یورپ کے فاضل بھی بھٹکنے اور خرابیٔ بسیار کے بعد اس نقطہ کی طرف گردنیں پھیر پھیر کر دیکھنا شروع کرتے ہیں جس سے انکار وانحراف کر کے آگے نکل جاتے ہیں، ہمارے ملکی پیرو کار بھی اگر اس ناعاقبت اندیشی کی خصلت کا شکار ہوں تو کیا تعجب ہے؟

آج کون ہندوستانی نہیں جانتا کہ مشرق میں اس مغربی بے حجابی کا آنا مغربی تعلیم کا ثمرہ اور مغربی معاشرت کو مشرقی لڑکیوں میں تعلیماً پھیلانے کا نتیجہ ہے، لیکن وہ ہندوستانی مرد نہیں ہیں تو کون ہیں؟ جو ان لڑکیوں کو آج گھروں کی چاردیواری سے نکال کر کھلے اسکولوں اور عام کالجوں کے احاطوں میں پہنچا رہے ہیں، بلکہ اوپر سے مخلوط کی داغ بیل بھی ڈال رہے ہیں۔ تعلیمی سنیماؤں کی کرسیاں ان سے پُر کر رہے ہیں اور انہیں اس مخربِ اخلاق تعلیم کی ڈگریاں دلا کر لڑکپن ہی سے حدودِ خانہ اور قیودِ خانہ داری کو ان کی نظروں میں بے وقعت اور بے جا بنا رہے ہیں۔ ان ہی مخرب کورسوں کی معلومات کا یہ نتیجہ بہت تیزی سے سامنے آتا چلا آرہا ہے کہ ان کی آنکھوں سے حیاء کا پانی ڈھلتا جارہا ہے اور ان کے حوصلے اور خیالات کی جولانیاں کسی حد ونہایت کی پابند نہیں رہتی جارہی ہیں۔

یہ آزادی معصوم لڑکیوں کو تیزی سے دوڑا رہی ہے لیکن کس میدان میں؟ اطاعتِ شوہر، گھریلو

زندگی، اقرباء سے پاک محبت وسلوک، حیاء وعفت اور شرم و پاک دامنی کے میدان میں؟ نہیں! بلکہ خلط واختلاط، سنیما، تھیٹر اور پارک کی بے باکانہ تفریح، نیم عریاں لباس، ناچ اور گانے کی مشق، بے تکلّفانہ باتوں اور دوستانہ ملاقاتوں کے میدان میں۔ پس مغربی تعلیم سے خیالات میں وسعت، ضمیر کی حریت، معلومات کی کثرت اور بیداری کی قوت ضرور پیدا ہو رہی ہے، لیکن خدا پرستی کے معیار پر نہیں بلکہ خود پرستی، نفس پروری اور تعیش کے معیار پر۔

عورت کیلئے کثرتِ معلومات قابلِ مدح نہیں

حقیقت یہ ہے کہ اسی کثرتِ معلومات اور بیداری پر رد کرنے کے لئے قرآن کریم نے خواتین میں لاعلمی اور واقعاتِ دنیا سے غافل رہنے کی صفت کو موضعِ مدح میں ذکر فرمایا تھا اور اس طرح ان کی پاک دامنی کی نصرت وحمایت کی تھی۔ ارشادِ حق ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوْا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝

”جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان عورتوں پر جو پاک دامن ہیں اور ایسی باتوں (کے کرنے) سے بالکل بے خبر ہیں (اور) ایمان والیاں ہیں، ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کی جاتی ہے اور ان کو (آخرت میں) بڑا عذاب ہوگا۔“

اُدھر تو پاک باز عورتوں کے لئے ان تمام وسیع الخیالیوں اور بیداریوں سے جو آج کی تہذیب وتمدن کا نمایاں شعار بنی ہوئی ہیں، غافل رہنا ہی ہنر بتلایا گیا اور اِدھر ان بے خبر اور غافل خواتین پر تہمت لگانے والوں کو معلونِ دنیا وآخرت کہا گیا۔ جس سے ایک نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ غافل اور بے خبر بیبیاں عامۃً موضعِ تہمت نہیں بن سکتیں کہ وہ عالم سے یکسو اپنی چار دیواری میں حیاء وعفت کو تھامے بیٹھی رہتی ہیں، اسی لئے ان پر تہمت لگانے والوں کو غیر معذور سمجھ کر ملعون فرما دیا گیا، ورنہ بیدار، باخبر، دیدہ باز اور ہر طرف دوڑنے گھسنے والیوں پر تہمت لگانا، چونکہ موضعِ تہمت میں تہمت لگانا ہے، اسی لئے تہمت لگانے والے قابل الزام نہیں اور نہ اظہارِ تہمت سے قابلِ لعنت ہی شمار ہوں گے۔ اس صورت میں اگر قابلِ لعنت ہیں تو یہ متہّم عورتیں ہی ہو سکتی ہیں۔

اس سے دوسرا نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب قرآن کی یہ مدح فرمودہ بے خبری اور غفلت ان کے حق میں موضعِ مدح اور رفعِ تہمت کا ذریعہ ہے تو اس کے مقابل کالجوں، اسکولوں اور کلبوں سے حاصل کردہ باخبری، بیداری اور روشن خیالی بلاشبہ مذموم اور موضعِ تہمت ہونی چاہئے۔ ورنہ اگر یہ دونوں متقابل اوصاف قابل ستائش ہوں تو یہ تخصیص ذکر اور تخصیص مدح عبث ٹھہر جائے گی۔

پھر اسی سے تیسرا نتیجہ خود بخود یہ بھی نکل آتا ہے کہ لڑکیوں کے حق میں اس قسم کی بیداری پیدا کرنے والی اجتماعی تعلیم گاہیں اور اجتماعی پلیٹ فارم بلاشبہ تہمت اور ان اسبابِ تہمت کو ''تعلیم نسواں'' کے نام سے مہیا کرنے والے ان کے دوست نما دشمن ہیں جو انہیں انجام کار بداخلاقیوں کی راہ پر چلا رہے ہیں۔

اس سے چوتھا نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ جو عورت اپنی خلقت اور ساخت کے لحاظ سے پاکدامنی کے دائرہ میں حوادثِ عالم اور نفسیاتِ رجال سے بے خبر ہے اور بے خبر رہنا ہی اس کے حق میں صفتِ مدح ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ عورت اس بے خبری اور بے شعوری پر کب یہ منصب رکھتی ہے کہ وہ تمدنی قانون سازی میں حصہ لینے کی حقدار ہو۔ اگر حصہ لے گی تو اس کی نفسیات سب سے پہلے خود اپنی آزادی کو ملحوظ رکھ کر قانون بنائے گی اور اس کی آزادی کے وہ نتائج ہیں جو ابھی سامنے لائے گئے تو اس کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ عورت کی شرکت سے بنا ہوا قانون سیہ کاریوں کی تخم ریزی کافی حد تک کر سکے گا۔ جو انجام کار تخریبِ عالم کا باعث ہوگا۔ چنانچہ یورپ اپنی عورت کو آزادی اور حقِ قانون سازی دے کر قانوناً اور عملاً اسی تخریبی نتیجہ کا شکار ہوا، جس کا اسے اعتراف ہے۔ اسی لئے شریعتِ اسلام نے عورت کی امارت اور قانون ادائی کو جائز نہیں رکھا۔ صاف فرما دیا کہ وہ قوم کبھی فلاح نہیں پاسکتی جس نے اپنے امور کی باگ ڈور عورت کے ہاتھ میں دیدی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ خیر وبرکت میں ایران کے تخت پر جب شاہی خاندان کی ایک عورت بٹھلائی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

اذا وسد الامر الی غیر اهله فانتظر الساعة.

''جب کام نا اہل کے سپرد کر دیا جائے تو قیامت قائم ہونے کا انتظار کرو۔''

سو کوئی شبہ نہیں کہ ایران کی طبقاتی قیامت قائم ہوگئی، قوم کا تختہ الٹ گیا اور ایران کی طاقت

تتر بتر ہو کر عرب فاتحین کے ہاتھ میں آ گئی۔ گویا عورت کی قیادت کا نتیجہ بعد چندے قومی تخریب کی صورت میں نکل آیا، جس کی لسانِ نبوت پر خبر دی گئی تھی۔

پس اگر ایک سیدھی سادی بے خبر لڑکی پر تہمت دھرنے والا نص قرآنی میں لعنت کا مستحق قرار پایا تو ان غافلات کے لئے اسبابِ تہمت مہیا کرنے والا کس طرح اس برائی کے استحقاق سے بری رہ سکے گا؟ نہیں! بلکہ اس سے بڑھ کر مستحق ہوگا، کیونکہ تہمت دھرنے والا تو ایک تہمت دھرتا ہے اور اسبابِ تہمت جمع کرنے والا ہزار ہا تہمتوں کے دروازے کھول دیتا ہے۔

بہر حال آیتِ کریمہ کی عبارت اور مقتضا سے ایک طرف تو لڑکیوں کا ان حیا سوز تعلیمات ومعلومات سے جو وسیع الخیالی اور آزادئ ضمیر کے نام سے انجام کار ہوس رانی اور آوارگی کا ذریعہ بنتی ہیں، بے خبر رہنا مصلحت قرار پایا اور دوسری طرف اس بے خبری ومصلحت کو مٹا کر مصطلحہ بیداری پیدا کرنے والے اسباب ووسائل مثل گرلز اسکول، کالج، سنیما، اجتماعی کلب، نسوانی پلیٹ فارم وغیرہ قائم کیا جانا مکروہاتِ شرعیہ میں سے ٹھہرا۔

ہاں! عورتوں کی وہ باخبری اور وسیع الخیالی جو شرعاً مطلوب ہے اور اس کی تحصیل کا وہ طریق جو عند اللہ مستحسن ہے، قرآن کی لسان میں یہ ہے کہ:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا ○

’’اور تم ان آیاتِ الٰہیہ کو اور اس علم (احکام) کو یاد رکھو جس کا تمہارے گھروں میں چرچا رہتا ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ راز داں ہے، پورا خبردار ہے۔‘‘

ظاہر ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے لڑکیوں کی تعلیم گاہ کالج واسکول تو بجائے خود رہے اسلامی نام کے مکاتب بھی قرار نہیں پاتے بلکہ وہی رہنے کے گھر اور ان میں بھی وہی بیوت جو بے پردگی سے دور ہیں مدرسے قرار پاتے ہیں، نیز اسی سے کھل جاتا ہے کہ لڑکیوں کے معلم کون ہو سکتے ہیں آیا اسکولوں کے ماسٹر، بے باک استانیاں یا بیوت کے اہل بیوت جن میں محرم کے سوا کوئی دوسرا نہیں جم سکتا۔

پھر صراحۃً آیت ہی سے نوعیتِ تعلیم بھی مشخص ہو جاتی ہے کہ وہ کیا ہونی چاہئے۔ ظاہر ہے کہ وہ جغرافیہ اور مساحت کی تعلیم نہیں ہے کہ انہیں بھاگنے کی راہیں اچھی طرح ذہن نشین کرائی جائیں۔

بی اے، ایم اے، کی ڈگریاں نہیں کہ انہیں ملازمت کے لئے دفاتر کی تلاش ہو، اور اس طرح مردوں کا مضر اختلاط بڑھتا رہے۔ بلکہ آیات اللہ اور حکمت کی تعلیم ہے، جس سے ان کے قلوب میں جذباتِ صالحہ اور اخلاقِ حسنہ بیدار ہوں اور ان میں ایک طرف اپنے خالق اور دوسری طرف خانہ داری اور اعزاء واقارب کے شرعی حقوق ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی رہے۔

پس جس تعلیم کو آج کی اسلامی قوم بلا کسی نتیجہ اور انجام پر غور کئے ہوئے محض تشبہ بالنصاریٰ کے جذبہ سے ضروری سمجھ رہی ہے، اسی تعلیم کو شریعتِ اسلامی، داعیہ ترکِ تشبہ سے مضر اور مہلک بتلا رہی ہے، تعجب ہے کہ اس مضر تعلیم کے استاد (اہل یورپ) تو اسکے مہلک نتائج سے تنگ آکر اسے ترک کر دینے کے اسباب پر غور کر رہے ہیں اور ہندوستان کے بے بصر شاگرد اپنی بے وزنی اور خمارِ تشبہ سے مخمور ہو کر اسکے وسائل ترقی کی سوچ میں پڑے ہوئے ہیں۔

اخبار کارزار لاہور لکھتا ہے کہ:

”ولایتی اخبار کی خبروں سے پایا جاتا ہے کہ کچھ عرصہ سے یورپ کے بعض خطوں کی عورتیں آج کی پبلک زندگی سے اکتا کر پھر اسی گھریلو زندگی کی طرف آرہی ہیں، مزدور اور کلرک عورتیں اپنے ان بیرونی مشاغل سے تنگ آکر اسی ”عہدِ تاریک“ یعنی خانگی زندگی کی یاد میں مصروف ہو رہی ہیں، اسکولوں اور زنانہ کلبوں میں امور خانہ داری کی باقاعدہ تعلیم دی جانے لگی ہے، متموّل گھرانوں کی عورتیں غریب عورتوں کے پہلو بہ پہلو امورِ خانہ داری سیکھنے پر مجبور ہو رہی ہیں۔“

لیکن اس ”عہدِ روشن“ کی نوخیز ہندوستانی عورتیں اپنی جمی جمائی خانہ داری اور خانگی زندگی کو ان مفاسد کا تجربہ اور مشاہدہ کرنے کے لئے پبلک زندگی اور پبلک طرزِ تعلیم کی طرف سرعت کے ساتھ دیوانہ وار دوڑ رہی ہیں، یورپ کی عورت بلاشبہ ایک مدتِ دراز تک سیاسی حقوق کے اصول اور مردانہ مشاغل اختیار کرنے کی کوشش میں کسی حد تک کامیاب ہوگئی۔ لیکن کامیابی کے آغاز کو زیادہ عرصہ نہیں گذرا کہ وہ اپنے غیر قدرتی مشاغل سے اکتا کر پھر گھر کے گوشۂ عافیت کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوگئی۔

گویا اس نے قوانین قدرت کو توڑنا چاہا اور ان سے بغاوت کی، لیکن بہت ہی جلد شکست اور پسپائی کا وہ انجام اس کے سامنے آگیا جو قدرت کے باغی کا ہونا چاہئے۔ پھر کیا ہندوستان کی مذہب

دوست اور شرمیلی عورت بھی اپنی انتہائی رسوائی اور شکست کے لئے وہی بغاوتِ حق کا میدان تلاش کرنا چاہ رہی ہے، جس کا انجام آنکھوں سے درحدیثِ دیگراں دیکھ بھی رہی ہے؟ **السعید من وعظ بغیرہ وشقی من شقافی بطن امہ۔**

بہرحال جذباتِ شباب کا خلاصہ، اظہارِ جوش، عورت کی طرف میلان اور رنگ رلیاں منانا تھا، جس کی بقدرِ ضرورت تفصیل کرتے ہوئے ہم نے اس کی روک تھام کا نقشہ بصورتِ حجاب پیش کر دیا، اور واضح کر دیا کہ تعمیری اور اصلاحی طور پر کوئی پہلو شریعت نے خالی نہیں چھوڑا کہ جس میں حجاب وحیاء کی تعلیم نہ دی ہو۔ **فللّٰہ الحمد والمنة ۔**

****

مسئلۂ حجاب کا دفاعی پہلو

ہم نے اس سلسلہ کے مسائل تاریخ واخلاق اور شرعی تعلیمات کی روشنی میں پیش کئے جس میں مسئلہ کا صرف تحقیقی پہلو پیش نظر تھا، لیکن مخالفینِ پردہ اپنے اختلاف کے کیا دلائل رکھتے ہیں اور ان کا کیا جواب ہے، یہ ابھی باقی ہے۔

اس لئے تحقیقی پہلو کے بعد دفاعی اور الزامی پہلو کی تشریح بھی کسی حد تک ضروری ہے جو درجِ ذیل ہے:

پردہ پر پہلا اعتراض اور اس کا جواب

(۱) حجابِ نسواں کے مقابلہ میں پردہ داری کے حامی وداعی اکثر وبیشتر حجاب کی چند مشہور اور زبان زد مضرتیں اقتصادی اور تمدنی حیثیت سے پیش کیا کرتے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ حجاب کا پابند بنا کر عورتوں کو دوسروں سے روک دیا جانا ان کی طرف سے اور زیادہ میلان ورغبت کی راہ کھول دینا ہے۔ کیونکہ مجربہ اصول ہے کہ:

الانسان حریص فیما منع.

”جس سے انسان کو روک دیا جائے اس کی وہ اور حرص کرتا ہے۔“

پس جس قدر انہیں چھپایا جائے گا اتنا ہی ان کی طرف رغبتیں اور بڑھتی جائیں گی اور ایسی حالت میں ان فتنوں کا زیادہ خطرہ ہونا چاہئے جو بے پردگی کی حالت میں ہو سکتے تھے، لیکن عورتیں بے نقاب ہوکر منظر عام پر آجائیں تو دیکھتے دیکھتے طبیعتیں سیر ہو جائیں گی اور جوش ورغبت کے جذبات ٹھنڈے پڑ جائیں گے۔

سوال یہ ہے کہ اگر عورتوں کے بے نقاب کر دیئے جانے کی صورت میں ان کو بار بار دیکھتے رہنے سے دیکھنے کے جذبات سرد پڑ سکتے ہیں تو یہ دیکھنا ہے کہ اسے دیکھنے کے بعد اگر اس کے اعضاء پہنانی کو دیکھنے اور استعمال میں لانے کے جذبات ابھر جائیں اور کسی طرح بلا دید و استعمال یہ جوش ٹھنڈا نہ ہو تو کیا یہی ''اقتصادی مفتی'' عورت کو بالکل برہنہ تن باہر نکالنے اور اس کو ہر طرح استعمال میں لانے کا فتویٰ صادر فرمائیں گے؟ اور اپنے اسی اصول پر پختہ رہیں گے کہ ارتکابِ معصیت ہی ترکِ معصیت کا ذریعہ ہے؟ اگر اقتصادی بہبود کا سنگِ بنیاد اسی اصول پر ہے تو انہیں یہ بھی اعلان کر دینا چاہئے کہ دنیا کے تمام سرمایہ دار جو اپنی دولت چھپا کر رکھنے کے عادی چلے آرہے ہیں فی الحقیقت چوروں کی مالی رغبت میں اضافہ کر رہے ہیں۔ انہیں چاہئے کہ دولت کی تھیلیاں منظرِ عام پر لٹکا دیں یا سڑکوں پر بکھیر دیں تا کہ چوروں سے دولت گیری کی حرص ختم ہو جائے، لیکن اگر دولت دیکھ کر سارقوں کے جذباتِ حرص سرد نہ ہوں، بلکہ حرصِ مزید کے ساتھ اس پر اور قبضہ جمانے کے جذبات بھڑک اُٹھیں تو پھر ان سرمایہ داروں کے لئے اقتصادی حیثیت سے مناسب ہوگا کہ اپنی دولت سے ہر قسم کی محافظت اور قبضہ کے جذبات بھی اٹھالیں تا کہ غریب چوروں کے یہ قبضہ خواہی کے جذبات بھی قبضہ کر کے ٹھنڈے پڑ سکیں۔ بلکہ ان ہی مفتیوں کو اس اقتصادی بہبود کا ایک قدم اور آگے بڑھا کر دنیا کی تمام حکومتوں کو اس پر مطلع کر دینا چاہئے کہ وہ اخلاقی جرائم کی ممانعت سے ہاتھ کھینچ لیں اور پولیس کے محکمہ کو یکسر موقوف کر دیں جو ہر وقت اخلاقی مجرموں کو جرائم سے روکتا اور ان کی نگرانی کرتا رہتا ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ جرائم کی یہ ممانعت ہی جرائم کی حرص بڑھا رہی ہو اور ارتکابِ جرائم بہت حد تک ممانعتِ جرائم ہی کی بنا پر ہو رہا ہو۔ اس لئے ملک کو جرائم میں آزاد کر دیا جائے تا کہ جرائم کے عام ہونے سے طبائع ان سے سیر ہو جائیں اور اس طرح انسدادِ جرائم ہو کر ہمہ گیر امن قائم ہو جائے۔

اگر یہ اقتصادیات کے دانا روپیہ کو سڑکوں پر پھینک کر چوروں کی مالی حرص مٹا دیں اور اگر قوانین انسدادِ جرائم اٹھا کر جرائم پیشوں کو پرہیزگار بنا دیں تو پھر انہیں ضرور حق حاصل ہے کہ اپنی عورتوں کو برہنہ پیش کر کے مردوں کو عفت مآب اور اتقیاء بنانے کی سعی شروع کر دیں۔

ممکن ہے کہ دنیا کے ہزار ہا سالہ زندگی کے کسی دور میں اس اصول کا تجربہ کیا گیا ہو لیکن آج تک کسی مؤرخ یا عقلمند سیاح نے تو اس کا پتہ دیا نہیں۔

ممکن ہے کہ موجودہ زمانہ کی تاریخ مستقبل کے لئے کوئی اسوہ پیش کرے لیکن وہ اسوہ کیا ہوگا کہ ان جرائم کی کثرت نے جرائم کو مٹا دیا تھا؟ یا بے پردگی اور عریانی نے فحش اور بے حیائی کی بیخ کنی کر دی تھی؟ ہرگز نہیں۔ یہ سادہ لوح اقتصادی اتنا نہ سمجھ سکے کہ جرائم اور معاصی کی کثرت آیا جرائم کا استیصال کرتی ہے یا جرائم کی برائی تک کو دلوں سے نکال دیتی ہے؟ بلاشبہ جرائم کے کرتے رہنے سے ان کا انسداد نہیں ہوتا، بلکہ اور حرص بڑھ جاتی ہے۔ ہاں کثرتِ ارتکاب سے دلوں میں سے جرائم کی برائی ضرور نکل جاتی ہے اور اس کا یہ ثمرہ ضرور نکلتا ہے کہ سب مبتلا ہو کر ایک دوسرے کو روکنا اور ملامت کرنا بھی چھوڑ دیتے ہیں جس سے ہر ایک کے دل میں سے معصیت کا خوف اور اس کی رکاوٹ نکل جاتی ہے اور بے دھڑک معاصی کا ارتکاب ہونے لگتا ہے۔ پس اس اصول پر یہ تو کسی طرح لازم نہیں آتا کہ معصیت باقی نہ رہے، ہاں یہ ضرور لازم آتا ہے کہ معصیت ان کے دلوں میں معصیت باقی نہ رہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب برائی کو خوبی سمجھ کر کیا جانے لگے اور اس پر کوئی روک ٹوک کرنے والا نہ رہے، اس صورت میں ان اقتصادی مسکینوں کا یہ دعویٰ کہ:

''عورتوں کو منظرِ عام پر لانے سے فواحش کا سدِ باب ہو جائے گا۔''

بایں معنی ضرور درست ہو جاتا ہے کہ جب فواحش دلوں میں فواحش ہی باقی نہ رہیں گے تو فواحش کا سدِ باب ہو گیا، لیکن یہ فواحش کا سدِ باب نہیں دلوں سے ان کی برائی کا سدِ باب ہے، اب تک وہ معصیت سمجھ کر کئے جا رہے تھے اور اب ہنر سمجھ کر کئے جائیں گے، جس کا حاصل علم وفہم کا الٹ جانا یا صحیح علم کا مٹ جانا ہے، معاصی کا مٹ جانا نہیں، گویا دلوں میں بے حسی کا انجکشن ہو جانا ہے، جس سے دل کی حس جاتی رہتی ہے جس سے وہ معروف کو معروف اور منکر کو منکر سمجھے ہوئے تھا۔

بہرحال اس اصول پر ارتکابِ جرائم سے انسدادِ جرائم ہو جاتا ہے مگر بایں معنی کہ سیاہ دلوں کے نزدیک جرائم میں جرم کے معنی باقی نہیں رہتے، نہ بایں معنی کہ جرائم کے افعال باقی نہیں رہتے۔

اصل یہ ہے کہ یہ اقتصادی رہنما اس قاعدہ **(الانسان حریص فیما منع)** کی نہ حقیقت کو سمجھے اور نہ اس کے مواقع استعمال میں اسے استعمال کرنے کے سلیقے ہی سے آشنا ہوئے۔ انہیں سمجھنا چاہیئے کہ یہ مثل کہ ''کسی شئے کو روک دیئے جانے پر انسان کی حرص اس میں اور بڑھ جاتی ہے۔'' کلیۃً درست نہیں، بلکہ صرف ان صورتوں میں استعمال کی جاتی ہے کہ انسان کو کسی مرغوب شئے سے کلیتہً روک دیا جائے اور کسی حالت میں بھی تحصیل مرغوب کی اجازت نہ دی جائے، ورنہ اگر کسی انسان کو اصل مرغوب سے نہ روکتے ہوئے صرف اس کے بعض افراد کی ممانعت کر دی جائے اور بعض کی اجازت دے دی جائے تو وہاں اول تو سلیم طبائع میں حرص ہی پیدا نہیں ہوتی اور اگر کسی طبیعت میں پیدا ہوتی ہے تو اس شئے کے دوسرے جائز افراد اس حرص کا تدارک کر دیتے ہیں۔

مذکورہ صورتوں ہی میں دیکھ لو کہ جرائم پیشگانِ مال کو کلیتہً مال سے نہیں روکا گیا بلکہ اس کے مخصوص افراد مالِ مسروقہ، مالِ غصب وظلم، مالِ قمار، مالِ رشوت، مالِ ربوا وغیرہ اور بالفاظِ مختصر مالِ حرام سے روکا گیا اور ساتھ ہی اس کے دوسرے جائز افراد مالِ تجارت، مالِ زراعت، مالِ حرفت، مالِ ملازمت وغیرہ کی اجازت بھی دی گئی ہے۔ اس لئے عقلاً ایسی ممانعتیں، حرصِ شدید کا ذریعہ بن ہی نہیں سکتیں، جبکہ دوسرے افراد کی اجازتیں اس حرص کو سرد کرنے کے لئے موجود ہیں۔

مسئلہ زیرِ بحث میں بھی بعینہٖ یہی صورت ہے کہ حجابِ نسواں کے ذریعہ نہ تو نفسِ عورت سے روکا گیا ہے نہ نفسِ انتفاع سے، بلکہ اس انتفاع کے بعض مضر اور ناجائز افراد یعنی انتفاعِ زنا اور انتفاعِ فحش کو ممنوع قرار دیا گیا ہے مگر ساتھ ہی اس کے دوسرے جائز افراد انتفاعِ نکاح کو اسی عورت سے جائز بھی بتلا دیا گیا ہے۔ پس مطلقاً عورت اور اس سے انتفاع حرام نہ ہوا بلکہ اس کی مخصوص صورتیں اور حالتیں حرام ہوئیں۔ پس اگر ان خاص ممانعتوں سے عورت کی حرص پیدا ہو سکتی ہے تو دوسری خاص اجازتوں سے اس سے سیری بھی ہو سکتی ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حجابِ نسواں عورتوں سے روکنے کے لئے نہیں رکھا بلکہ اس کے ناجائز وسائلِ تحصیل اور گندے وسائطِ انتفاع سے باز رکھنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ اسی کی طرف حدیثِ نبویؐ میں اشارہ موجود ہے کہ جس شخص کی نگاہ کسی اجنبی عورت پر اچانک پڑ کر طبیعت میں شہوانی خیالات پیدا ہو تو اسے چاہئے کہ فوراً اپنی عورت کے پاس چلا جائے۔ گویا ایک قوت کو جب ایک راستہ سے صرف کرنے سے روک دیا گیا تو اسی وقت دوسرا راستہ اس کے نکاس کا بھی بتلا دیا گیا اور ظاہر ہے کہ گندی اور مضر اشیاء سے روک دیا جانا سلیم طبائع میں ان کی طرف کوئی میلان اور حرص پیدا نہیں کرتا، کیا بول و براز سے روک دیا جانا اس کی طرف رغبت پیدا کرتا ہے؟ کیا سنکھیا سے روک دیا جانا اس کی طرف میلان پیدا کرتا ہے؟ کیا کنوئیں میں کھائی میں گرنے سے روک دیا جانا اس میں کود پڑنے کی حرص پیدا کرتا ہے؟ ہرگز نہیں! بلکہ طبائع سلیمہ میں جو اِن اشیاء کی گندگی اور مضرت کا یقین رکھتی ہیں، ایسی ممانعتوں سے ان اشیاء کی نسبت اور نفرت ورکاوٹ بڑھ جاتی ہے اور ممانعتوں کی قید پیدا ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر ممنوعات کی گندگی یا مضرت ہی کا علم و یقین نہ ہو تو یہ دوسری بات ہے۔ مگر ایسے دیوانوں کو جو بدیہیات تک کے منافع و مضار سے بے خبر ہوں، اپنی جہالت اور خرمزاجی کا علاج کرنا چاہئے، نہ کہ علم اور اہل علم کے منہ آجانا چاہئے۔

اسی طرح وہ طبائع سلیمہ جو شرعی کیفیات سے آشنا ہیں اور نکاحی منافع کی روحانی پاکی اور زنائی لذتوں کی ناپاکی و خباثت اور روحانی مضرت کا احساس رکھتی ہیں، ان شرعی ممانعتوں کے بعد فحش سے ان کی نفرت میں اضافہ ہوتا ہے نہ کہ حرص و رغبت میں۔

بہرحال اول تو یہ قاعدہ کہ **الانسان حریص فیما منع** جس پر اقتصادیوں کے اس بے بنیاد وہم کی بنیاد تھی، کلیہ نہیں ہے، اور جہاں جہاں چلتا بھی ہے تو اس شرط کے ساتھ کہ کسی مرغوب کی کلیتہً ممانعت کر دی جائے اور ظاہر ہے کہ حجابِ نسواں اس قبیل سے ہے ہی نہیں کہ اس کے ذریعہ انتفاعِ نسواں کی کلیتہً ممانعت ہے، اس لئے اعتراض کی بنیاد ہی منہدم ہوگئی اور جتنی بے بنیاد عمارت قائم تھی وہ گرگئی اور ثابت ہوگیا کہ عورت کی طرف ناجائز رغبت حجابِ نسواں کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ طبیعت کے کھوٹ، نفس کی آزادی اور جائزات پر قناعت نہ کرنے کی بنا پر ہوئی، جس کا اکثری حیلہ اور بیشتری وسیلہ یہی بے حجابی اور بے پردگی ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

(۲) حجاب شکن قوم کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ پردے کے تقیدات اور گھروں کی چاردیواری میں چوبیس گھنٹے کی جیل نے عورتوں کی صحت خراب کر دی، نہ انہیں تازہ ہوا میسر آتی ہے نہ وہ کہیں آزادی سے باہر آ اور جا سکتی ہیں، ان کی حالت ایک قفس زدہ طائر کی سی ہے جو گھر کے پنجرہ میں بند ہے، ان کی اس خرابیِ صحت کا اثر اولاد اور نسل پر پڑتا ہے اور نتیجتاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حبسِ بیجا (پردہ) قومی ہلاکت کا سب سے بڑا ذریعہ بنا ہوا ہے۔

لیکن ہم نہیں سمجھ سکتے کہ گھر کی چاردیواری کی ان قیود کی حیثیت سے مرد اور عورت میں فرق کیا ہے۔ اگر گھر میں رہنا ہی مضرِ صحت ہے تو مرد بھی اسی گھر میں مقیم ہیں جس میں عورت ہے۔ یقیناً وہ گھر تنہا عورت کا قفس نہیں بلکہ مرد کا بھی ہے، بلاضرورت جس طرح عورت کے لئے گھر سے باہر نکلنا لغویت ہے مرد کے لئے بھی ہے اور ضرورت سے باہر جانا خواہ وہ دینی ضرورت ہو یا دنیوی، اگر مرد کے لئے سدِراہ نہیں تو یقیناً عورت کے لئے بھی نہیں۔ ہاں فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ عورت چہرہ ڈھانپ کر نکلے گی اور مرد کھلے منہ۔ مگر منہ ڈھاپ کر نکلنا اور کسی غیر کو اپنے چہرے سے آشنا نہ بنانا مضرِ صحت نہیں۔ سوتے ہوئے عموماً اور کبھی جاگتے ہوئے بھی سردی اور برسات میں مرد اور عورت دونوں اپنے چہرے ڈھانپ لیتے ہیں اور رات بھر ڈھانپے رہتے ہیں مگر ان کی صحتوں پر محض اس فعل سے کوئی برا اثر نہیں پڑتا، ورنہ یہ سونے والے جب صبح کو منہ کھولا کرتے تو بیماریاں ان کے چہروں پر کھیلتی ہوئی نظر پڑا کرتیں۔

بہرحال گھروں میں رہتے ہوئے مرد اور عورت کی زندگی یکساں ہے بلاضرورت گھر سے باہر جانے میں اور ضرورتاً گھر سے نکلنے میں بھی، چاہے ضرورتیں متفاوت ہوں، پھر نہ معلوم گھر کی چہار دیواری صرف عورت کے لئے قفس کا حکم کیوں رکھتی ہیں؟ رہا عورت کا بے نسبت مرد کے گھر میں زیادہ ٹھہرا رہنا سو یہ طولِ مقام اگر کسی قید و بند کی وجہ سے ہوتا اور وہ نوعیت رکھتا جو جیل میں ایک قیدی کی ہوتی ہے تو بلاشبہ عورت کے لئے سوہانِ روح بن سکتا تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ عورت کا طولِ قیام

جبری نہیں بلکہ اختیاری ہے اور اختیاری ہو کر حدِ ضرورت میں ہے غیر ضروری نہیں، اور ضروری ہو کر طبعی ہے جسے وہ خود پسندیدہ محسوس کرتی ہے، غیر طبعی نہیں۔ کیونکہ عورت کے خانگی وظائف اور گھریلو کاروبار ہی کچھ اس قسم کے واقع ہوئے ہیں کہ وہ خواہ مخواہ بھی اپنے طبعی تقاضہ سے بہ نسبت مرد کے زیادہ گھروں میں رکی رہے۔ خانہ داری، پرورشِ اولاد، کھانا پکانا، سینا پرونا، اثاثِ بیت کی دیکھ بھال، خانگی احاطہ کی نگرانی وغیرہ ایسے امور ہیں جو قدرتی طور پر گھر کے احاطہ میں اس کے طولِ قیام ہی کو چاہتے ہیں اور وہ اپنی خوشی وخواہش اور فرض شناسی کے تحت خود ہی اس طولِ قیام کو باہر کے آنے جانے پر ترجیح دیتی ہے۔

پس حقیقتاً عورت کا یہ گھریلو طولِ قیام اس کاروبار کا اثر ہے جو قدرتی طور پر گھروں ہی میں انجام پا سکتے ہیں اور فطرتاً عورت ہی سے متعلق ہیں۔ اگر یہ وظائف اتفاقاً غیر فطری طور پر کسی مرد کے سپرد کر دیئے جائیں تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ بھی اسی طرح گھر کا مقید بن جائے گا، گھر کی مالکہ کے بجائے کسی ملازمہ کو تفویض کر دیئے جائیں تو پھر یہ حبسِ خانہ اسی کے سر آپڑے گا۔ چنانچہ جو لوگ اپنی عورتوں کو جیبی گھڑی کی طرح ہر وقت جیب سے ملحق رکھتے ہیں، انہیں لامحالہ ان مذکورہ فرائض کے لئے دوسری ملازمہ عورتیں یا ملازم مرد تلاش کرنے پڑتے ہیں جو ان فرائض کو قبول کر کے اسی نہج سے گھر کے احاطہ کے مقید ہو جاتے ہیں جس طرح گھر کی مالکہ ہو سکتی تھی، فرق ہے تو صرف یہ کہ خود مالکہ ان قیود کو طبعی طور پر سر لیتی ہے اور ملازم جبری اور قہری طور پر۔

بہر حال یہ خانگی حبس کی قید و بند جبر و تشدد کی نہیں بلکہ ضروریات کی قید ہے، جس طرح مرد خود اپنے کاروبار اور سر لئے ہوئے فرائض میں مقید ہو کر ان کارخانوں کی چار دیواری کا مقید ہوتا ہے جس میں رہ کر وہ وظائف ادا کئے جاتے ہیں، مثلاً ملازمت پیشہ تا مشغولیٔ فرائض دفاتر کی چہار دیواری میں مقید ہوتا ہے، معلّم و متعلّم اسکولوں کے کمروں میں مقید رہتا ہے۔ کاشت کار کھیت کے رقبہ میں مقید ہوتا ہے۔ اہل حرفہ اپنی اپنی ورکشاپوں کے قیدی بنے رہتے ہیں۔ دستکار اپنی دکانوں کے پنجرہ میں محبوس رہتے ہیں، انجن کے قلی انجن کی بھٹی اور گرم خانے میں محبوس رہتے ہیں، پھر یہ قیود کہیں چھ گھنٹے کی ہیں، کہیں بارہ گھنٹے کی، کہیں چوبیس گھنٹے کی، اور اس قید سے رہا ہو کر پھر اسی چار دیواری کی قید ملتی

ہے جس میں ان کی عورتیں مقید ہیں۔

غرض چوبیس گھنٹہ میں بیداری کا اکثر حصہ ان ہی احاطوں کی قید و بند میں گذرتا ہے، لیکن کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ ان مختلف احاطوں کی قید و پابندی نے ان کی صحت کو خراب و برباد اس لئے کر رکھا ہے کہ شہروں کی ان دکانوں اور ورکشاپوں میں جنگل کی تازہ ہوا نہیں آتی۔ لہٰذا ان سے یہ سارے مشاغل چھڑا کر انہیں جنگلوں میں پھرایا جائے۔ جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اس فرضی صحت کے حصول کے لئے ہر اس شخص کو جو اپنے طبعی مشاغل میں لگا ہوا ہے، اسی کی طبعی حدود سے نکال کر کچھ مافوق المنصب بیکاریاں سپرد کر دی جائیں۔ عورت کو گھریلو مشاغل سے نکال کر شہر کے احاطوں میں لایا جائے، شہریوں کو شہری مشاغل سے نکال کر جنگلوں میں گھمایا جائے اور جب شہری جنگل میں پہنچ جائیں اور وہ جنگل ان کے لئے قید و بند ہو جائے تو پھر ان کے لئے دنیا سے باہر کوئی تفریح گاہ تلاش کی جائے۔ جیسے کرۂ قمر اور کرۂ مریخ میں جانے کے سامان ہو رہے ہیں۔ شاید یہ مرد دنیا کی قید و بند سے تنگ آ چکے ہیں۔ اس لئے اب انہیں غیر دنیا میں جانے اور بسنے کی تلاش پیدا ہوگئی ہے۔

ایسی ہذیانی باتیں وہی کر سکتا ہے جو سارے ہی کاروبار سے معطل ہو، ورنہ دانشمند جانتا ہے کہ ان تمام اہل مشاغل کی یہ شغل خیز قید و پابندی جس میں اپنی اپنی نوعیت کے موافق مرد و عورت برابر کے شریک ہیں، جبری نہیں بلکہ طبعی اور اختیاری ہے اور اپنی ہی فطری دلچسپیوں کے ماتحت ہے، اور ظاہر ہے کہ موافق طبع امور جبکہ مخلِ طبع نہیں ہوتے تو مخلِ صحت اور مورثِ مرض بھی نہیں ہو سکتے۔ ورنہ ان چند عیش پسند اور سرمایہ دار افراد کے سوا جو جنگلی تفریحوں کے ہمہ سامان مہیا کرنے پر قدرت رکھتے ہیں، تمام انسانی کنبہ بیمار اور صاحبِ فراش رہا کرتا۔ حالانکہ قصہ اسکے برعکس ہے۔ ان مشاغل میں رہنے والے عموماً تندرست اور دور اَز کار تفریحوں کے دلدادہ جن کے وقت کا اکثر حصہ صحت کے خیال وشغف میں گذرتا ہے، ڈاکٹروں کی چوکھٹ اور طبیبوں کے مطب کی قید و بند میں گزارتے ہیں۔

بہرحال عورت کو گھر کی چہار دیواری میں اس کے فطری مشاغل اسی طرح مقید رکھتے ہیں، جس طرح مرد کو اس کے فطری مشاغل احاطہ ہائے مشاغل میں قید رکھتے ہیں۔ اگر وہاں صحت برباد نہیں ہو سکتی تو یہاں بھی نہیں ہو سکتی۔ جیسے مرد کی ضروری ریاضت اس کی بوجھل اور مشقت طلب کاروبار میں

خو بخود ہوتی رہتی ہے، اسی طرح عورت کی ریاضت ومحنت اس کی نوعیت کے مناسب گھریلو کاروبار میں وجود پذیر ہوتی ہے۔ بیکاری مرد کے لئے بھی مضر صحت ہے عورت کے لئے بھی۔ ہنگامی، وقتی اور موسمی بیماری سے نہ مرد مستثنٰی ہے نہ عورت۔

غرض مرد وعورت کی گھریلو زندگی میں کونسا ایسا باہمی فرق ہے جس کی رُو سے عورت کی صحت کو خراب کہا جائے اور مرد کی تندرستی کو قابلِ اعتبار بتلایا جائے۔

عورتوں کی خرابیٔ صحت کا اصل منشاء

رہا یہ کہ آج کے طبقۂ نسواں کی خرابیٔ صحت اگر کسی حد تک تسلیم کر لی جائے تو وہ کن اسباب پر مبنی ہے؟ سو یہ پردہ سے الگ ایک مستقل بحث ہے اس میں بحث طلب پہلو یہ ہے کہ عورتوں کی یہ صحتِ عامہ کب سے خراب ہوئی؟ آیا ہمیشہ سے ہے یا کچھ عرصہ سے؟ ظاہر ہے کہ طبقۂ نسواں کی صحت ہمیشہ کی بگڑی ہوئی نہیں بتلائی جاسکتی۔ یہ ایک حادث کیفیت ہے جو شاید پچاس ساٹھ برس سے اوپر ثابت نہیں کی جاسکتی۔ لیکن ہمارے خیال میں یہی مدت تدریجی طور پر مردوں کی صحت کے انحطاط وتنزل کی بھی ہے۔ پھر کیا مردوں کو بھی اس مدت میں پردہ کی قید وبند میں مبتلا رکھا گیا ہے جو ان میں امراض نے گھر کرلیا ہے یا پچاس برس اوپر کی عورتیں پردے کی قید وبند سے آزاد تھیں جو ان کی صحتِ عامہ درست تھی؟ یا وہ آج کی طرح بازاروں، تفریح گاہوں میں ماری ماری پھرتی تھیں جس سے ان کی صحت کی ضمانت ہوگئی تھی؟ ہرگز نہیں۔ اگر عورت کی یہ آزادی قدیم دستور ہوتا اور عام مسلم طبیعتیں اس سے مانوس ہوتیں تو آج پردہ داروں کو پردہ شکنی رائج کرنے کے لئے ایڑی چوٹی تک کا زور لگانا نہ پڑتا۔

پس پردہ شکنوں کا تبدیلیٔ روش چاہنا ہی خود اس کی دلیل ہے کہ قدیم تمدن میں عورت کے یہ بے حجابانہ وظائف نہ تھے جو آج اس کے لئے تجویز کئے جارہے ہیں، اس بیان سے ایک تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ بے حجابیاں جو آج رائج کی جارہی ہیں پچاس برس اوپر نہ تھیں اور دوسرے یہ واقعہ ناقابلِ انکار نکلتا ہے کہ آج نسوانی صحتیں بہ نسبت پچاس برس پہلے کے خراب اور برباد ہیں۔ ان دونوں مقدمات کے ملانے سے واقعاتی نتیجہ کیا نکلتا ہے؟

آیا یہ کہ پردہ مضرِ صحت ہے؟ یا یہ کہ بے حجابی مضرِ صحت ہے؟ جبکہ زمانۂ حجاب میں صحت کمال کو پہنچی ہوئی تھی اور دورِ بے حجابی میں امراض حدِ کمال پر پہنچ گئے ہیں، تو نتیجہ اس کے سوا کیا نکل سکتا ہے کہ جوں جوں بے حجابی اور بے حیائی بڑھتی جاتی ہے مردوں اور عورتوں کی صحتیں تباہ ہوتی جاتی ہیں۔ یہ نتیجہ جس طرح واقعاتی ہے اسی طرح طبعی حیثیت سے بالکل طبعی بھی ہے۔ کیونکہ اجنبی مرد وعورت کے ہمہ وقت مخلوط اور ایک دوسرے کے روبرو رہنے کا قدرتی نتیجہ فسادِ خیال اور شہوانی جذبات کا تموّج ہے اور ظاہر ہے کہ جس درجہ شہوانی خیالات موجزن ہوں گے، اسی درجہ اعضاءِ شہوت میں انتعاش اور ابھار ہوگا اور ایسا ہونے پر اسی درجہ مادۂ باہ میں جوش اور سرعتِ انتقال پیدا ہونا لازمی ہے اور سب جانتے ہیں کہ مادۂ باہ کا کم وبیش ہر وقت متحرک اور روبہ انتقال رہنا بدن کے لئے کس درجہ ضعف آرا اور چہروں کے لئے کس درجہ مزیلِ رونق ہے اور جبکہ طبیعتِ مدبرہ پر ہر وقت یہی بات ہے کہ وہ ذخیرہ جمع کرنے کے بجائے خرچ ہی کرتی رہے تو اس کا قوت سے خالی رہ کر ضعف سے دبتے جانا ہر قسم کے امراض کا پیش خیمہ ہے جس کی آج کمی نہیں۔

برخلاف دورِ سابق کے، کہ مرد وزن کا اختلاط عام نہ تھا اس لئے طبائع پر شہوانی ہیجان بھی ہر وقت مسلط نہ رہتا تھا، قلوب سکون اور جمعیت ویکسوئی لئے ہوئے تھے اس لئے مادۂ باہ اپنے مرکز پر جاگزیں تھا، وقت ضرورت بقدرِ ضرورت استعمال میں آتا تھا، خرچ کی نسبت جمع زیادہ تھی اس لئے طبیعت قوت لئے ہوئے تھی۔ طبیعت مدبرہ کو بدن کی تربیت ونگرانی اور نشو ونما دینے کے مواقع زیادہ سے زیادہ ہاتھ آتے تھے اور ظاہر ہے کہ اندر سے طبیعتِ مدبرہ کا قوی ہونا اور باہر سے بدن کا مضبوط ہونا قدرتی طور پر صحت کا ضامن اور امراض کے لئے مانع تھا اور بجز موسمی حملوں سے خود طبیعت کے ضعف سے امراض کا ہجوم نہ تھا۔ اسی لئے قویٰ مضبوط، قد وقامت دراز اور عمریں طویل تھیں۔ لیکن آج بالکل اس کے برعکس قصہ ہے۔

پس کیا اس سے یہ نقطۂ نظر پیدا نہیں ہوتا کہ یہ آج کی بے حجابی اور آزادی ہی سارے امراض کی جڑ ہے۔ اور ادھر حجابات (جو ظاہر میں پردہ کی شکل رکھتے ہیں اور باطن میں عفت وعصمت اور تقویٰ وطہارت کی ہیئت لئے ہوئے ہیں) ساری صحتوں کا منشاء ہیں، اس لئے ممکن نہیں ہے کہ صحتِ عامہ اور قوتِ قویٰ بغیر حقیقی حجاب قائم کئے ہوئے ٹوٹ سکے۔

بے حجاب اقوام کی صحتیں بھی درست نہیں

رہا آزاد اور بے حجاب قوموں کی صحت کا اچھا نظر آنا، باوجود یکہ بے حجابی اور بے حیائی، بلکہ برہنگی کی بھی ساری منزلیں طے کر چکی ہیں سو یہ اس پر مبنی نہیں کہ ان کی صحتِ عامہ درست ہے بلکہ کچھ اس پر کہ ہماری آنکھوں کے سامنے طبقہ ہی وہ پیش کیا جاتا ہے جو صحت مند ہو، کچھ اس پر کہ اس کی ہر شوخی وشنگی اور نسوانی چلبلاہٹ جس سے صحت کا اندازہ ہوسکتا ہے سب کی سب عام آنکھوں کے سامنے لائی جاتی ہے اور بہت کچھ اس پر کہ ان کے ہر حرکت وسکون کو حکمرانی کی آمیزش نے نظر فریب بنا کر آنکھوں کو اسے اچھا ہی دیکھنے پر مجبور کر دیا ہے۔

پس ہم اس طبقۂ نسواں کی صحت، چلبلاہٹ اور تندرستانہ حرکات دیکھتے دیکھتے ان کی بقیہ اکثریت کو بھی اس پر قیاس کر لیتے ہیں اور ایک نمائشی طبقہ سے پوری قوم کے حالات کا اندازہ لگا لیتے ہیں خواہ وہ روگی ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن یہ قیاس اور اندازہ واقعات کی رو سے سراسر غلط اور ایک نا قابلِ تسلیم نتیجہ ہے۔ اگر ان بے حجاب اقوام کی اس نمائشی زندگی کو چھوڑ کر ان کی اندرونی زندگی پر نگاہ ڈالی جائے اور ان کی کھلی اور چھپی بیماریوں کے اعداد وشمار سامنے لائے جائیں تو اندازہ ہوگا کہ یہ اقوام نہ صرف بذاتِ خود ہی طرح طرح کے امراض کا شکار ہیں، بلکہ دنیا کی بنی ہوئی صحتوں میں بھی جہاں کوئی رخنہ پڑا ہے وہ ان کے مرضیلے جراثیم کی نحوست اور ان ہی کے عیاشانہ اور مرفہانہ تمدن کا فساد ہے۔ یورپ میں زن ومرد کے اس اختلاط اور بے حجابی کی اس ہیجان خیز آزادی نے اول تو قوتِ مردمی گھٹا کر ان میں نامردی اور ضعفِ باہ ہی کا مرض عام کر دیا ہے۔

چنانچہ انقلاب لاہور جلد ۳ نمبر ۲۳ پر نقل کرتا ہوا لکھتا ہے:

''مردمیت کی ڈینگ مارنے والوں کا حال ملاحظہ ہو، جن کی حسین عورتیں قابل اور مردمیت رکھنے والے شوہروں کی تلاش میں دربدر بھٹکتی پھرتی ہیں مگر وہ شوہر نہیں ملتے جن میں رجولیت رہ گئی ہو، اسی لئے تاہنوز ماری ماری پھرتی ہیں۔ جرمنی میں فی ہزار ۳۵ عورتیں، قابل شوہروں کی متلاشی ہیں، ہسپانیہ میں فی ہزار ۴۴، بلقان میں فی ہزار ۵۰، سوئٹزرلینڈ میں فی ہزار ۵۶ انگلستان میں فی ہزار ۵۹، فرانس میں فی ہزار ۶۰، جنوبی امریکہ میں فی ہزار ۵۹۔''

یہ نہیں کہا گیا کہ ان ہزار ہا عورتوں کو شوہر دستیاب نہیں ہوتے بلکہ یہ بتلایا گیا ہے کہ ایسے شوہر نہیں ملتے جن میں مردمیت ہو۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یورپ میں لاکھوں ایسے انسان موجود ہیں جو ضعفِ باہ یا امراضِ باہ میں گرفتار ہو کر اپنی باہی قوت کھو چکے ہیں اور نسل جاری رکھنے کے قابل نہیں رہے اور نہ ان کی صحت ہی اس درجہ رہی کہ کسی تدبیر کے ذریعہ اپنی مردمی کا اعادہ کرسکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ بلا شبہ آزادانہ تعیش اور بے حجابانہ عیش کوشی ہی کا ہے جس نے مردوں کو نامرد اور عورتوں کو مایوس کررکھا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی محروم شوہر عورتیں کیا کرتی ہوں گی اور کیا کچھ امراضِ خبیثہ کا شکار نہ ہوئی ہوں گی؟ جماعِ بے تحاشا کا سب سے گہرا اثر دماغ اور قوائے دماغ پر پڑتا ہے، آنکھیں اور بینائیاں اس سے زیادہ متاثر ہوتی ہیں۔ آج ان تمدن آزاد آبادیوں کا بلحاظِ بصارت کیا حال ہے جو عورت و مرد کو اختلاط اور بے پردگی کی آزادی دے چکے ہیں، اور زن و مرد کے ہر ایک ناجائز اختلاط کو تمدن کا سنہری تمغہ سمجھ رہے ہیں۔

پانیر ۲۶/جنوری ۱۹۳۰ء لکھتا ہے:

’’تازہ اعداد و شمار مظہر ہیں کہ آج سے بیس سال قبل برطانیہ عظمیٰ میں پچاس لاکھ انسان عینک لگاتے تھے، اس سال ان کی تعداد اسّی اور نوّے لاکھ تک پہنچ گئی ہے۔ گویا آبادی کے ہر پانچ آدمیوں میں ایک عینک کا محتاج ہے۔ ضعف البصر وں کی روز بروز ترقی ہو رہی ہے۔‘‘ (اخبار سچ ۷/فروری ۱۹۳۰ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

بعد کی دوسری رپورٹ یہ ہے:

’’بالغ آدمیوں میں ہر دس آدمیوں میں چار ضرور عینک لگاتے ہیں اور دو اور کو بھی لگانے کی ضرورت رہتی ہے اور ۴۵ برس کے بعد تو تقریباً ہر شخص عینک لگاتا ہے اور اس پر ماہرین کا اتفاق ہے کہ برطانوی آبادی کی بصارت روز بروز ضعیف ہوتی جارہی ہے لیکن دنیائے متمدن برطانیہ ہی میں اس باب میں سب سے مقدم نہیں ہے۔ جرمنی کا نمبر سب سے بڑھا ہوا ہے اور امریکہ میں ان ضعیف البصر وں کی تعداد برطانیہ سے بھی زیادہ ہی ہے۔‘‘ (اخبار سچ ۱۴/فروری ۱۹۳۰ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

پھر اس دماغی صحت کے فقدان کے سلسلہ میں ضعفِ بصارت اور امراضِ چشم ہی کے اعداد و شمار قابل ذکر نہیں بلکہ عام دماغی فتور اور دیوانگی میں اس سے بھی زائد یورپ کو ترقی کرنے کا موقع ملا ہے۔

نیوز آف ورلڈ لندن ۷/اکتوبر ۱۹۲۸ء رقمطراز ہے کہ:

’’فتورِ عقل و دماغ میں دیوانے مریضوں کی ترقی پچھلے چھ سال میں ۲۵۴۷۰ سے کر کے ۶۱۵۲۲ تک پہنچ گئی ہے اور سالِ رواں کے شروع میں ۱۳۸۲۹۳ تک ہو چکی ہے، یہ مقدار سالِ گذشتہ کے مقابلہ میں ۲۴۰۳ زائد ہے۔‘‘ (اخبار سچ ۹/نومبر ۱۹۲۸ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

پھر امراضِ باہ اور دماغ ہی پر بس نہیں بلکہ اس قومی ضعف و اہزال کے سبب ولادتوں میں جو انحطاط و تنزل پیدا ہوتا جا رہا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ دنیا کی ان متمدن آبادیوں (مغربی ممالک) نے اپنی آزادی اور عیاشی کی بدولت جسمانی تنزل اور ناکامیٔ حیات میں جو ترقی کی ہے وہ بھی کچھ کم حیرت انگیز نہیں اور جس طرح کوئی ایشائی خطہ اس کا مقابلہ بے حیائی میں نہیں کر سکتا، اسی طرح بے حیائی کے ان نتائج میں بھی نہیں کر سکا۔

پانیر ۲۶/جنوری ۱۹۳۰ء لکھتا ہے کہ:

’’فرانس کی سرکاری کونسل (چیمبر آف ڈیپوٹیز) کے ایک ممبر نے ۲۹/نومبر کو اپنی مدلل و مفصل تقریر میں بیان کیا ہے کہ فرانس کی آبادی تیز رفتاری کے ساتھ گھٹ رہی ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کچھ روز کے بعد ملک میں نہ فوج کے لئے کوئی سپاہی ملے گا، نہ جہاز رانی کے لئے کوئی ملاح اور نہ جوتنے کے لئے کوئی کاشت کار۔‘‘

اس تقریر کا حوالہ دے کر ایک اطالوی مضمون نگار لکھتا ہے کہ:

’’خود اطالیہ کا کیا حال ہے؟ ۱۹۲۹ء میں جتنی ولادتیں ہوئیں وہ ۱۹۲۸ء کے مقابلہ میں بقدر ۲۹ ہزار کم ہیں، اگر اسی شرح سے آبادی گھٹتی رہی تو جو حال اس وقت فرانس کا ہے وہی بلکہ اس سے بدتر اٹلی کا ہو کر رہے گا۔‘‘

آگے چل کر پھر یہی باخبر مضمون نگار لکھتا ہے کہ:

’’اکیلے اٹلی پر موقوف نہیں فرانس اور جرمنی بلکہ یورپ کے سارے ہی مغربی علاقوں کا یہ حال ہے کہ دیہات اجڑتے جاتے ہیں اور دیہات کی ساری آبادی کھنچ کھنچ کر بڑے بڑے شہروں میں چلی آ رہی ہے اور یہی شہری آبادی اس نسلی اور قومی خودکشی میں پیش پیش ہے۔‘‘ (اخبار سچ ۱۴/فروری ۱۹۳۰ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

پھر اسی عیاشی اور اس کے نتیجہ میں پیدا شدہ امراض نے جہاں پیدائشوں کی تعداد بھی گھٹا دی ہے وہیں اموات کی تعداد بھی بڑھا دی ہے۔

چنانچہ ڈیلی ایکسپریس لندن ۲۸/اگست ۱۹۲۸ء کی اشاعت میں لکھتا ہے کہ:

''۱۹۲۷ء میں برطانیہ کی شرح پیدائش فی ہزار ۶ء۱۶ یعنی ہر سال سے کم رہی اور شرح اموات فی ہزار ۳ء۱۲ یعنی ہر سال سے زیادہ رہی۔'' انتہیٰ۔

یورپ کی بے حجابی اور آزادی نے آخر ان بے حجاب مرد وعورت کو کہاں پہنچایا ہے؟ کیا اسی قوت وتوانائی کی طرف جس کے راگ پردہ شکنوں کی طرف سے الاپے جاتے ہیں، استغفر اللہ! یہ بے حجابی اور گھروں سے آزاد باشی عورت کی صحت کو تو کیا درست کرتی، مردوں کی صحت کو بھی لے بیٹھی، نامردی کا الگ زور ہے، فتورِ عقل ودماغ کی الگ لام بندی ہے، ضعفِ بصارت جدا ہیجان میں ہے، موت کا بازار جدا گرم ہے، مگر آنکھوں پر پٹی باندھ کر اس نفسانی تعیش پر اوندھے پڑنے والے ابھی تک اسی کا ڈھول پیٹ رہے ہیں کہ عورت کو پردہ نے بیماریوں کا شکار کر رکھا ہے۔ **لاحول ولا قوۃ الا باللہ.**

ادھر برطانوی ہند میں جب اس تمدن نے اپنا منحوس سایہ ڈالا اور خیالات میں آزادی کا تخم بویا گیا تو اس عیاشانہ تمدن کی برکات سے ہندوستان بھی بے بہرہ نہ رہا۔ یہاں سے بھی وہ اگلی صحت وتندرستی بتدریج رخصت ہونے لگی اور زندگی سے دور ہو کر اموات کی تعداد ترقی کرنے لگی۔ ۱۹۲۴ء کے اعداد وشمار بتلاتے ہیں کہ ہندوستان میں:

''مرضِ ہیضہ سے مرنے والے ۲۹۳۷۰۷ چیچک سے مرنے والے ۵۵۳۸۰ طاعون سے ۳۶۱۸۴۳ بخار سے ۲۶۶۳۷۴۰۰ اور دوسری بیماریوں سے ۲۱۶۰۶۴۹ وغیرہ وغیرہ۔''

(اخبار سچ ۷؍فروری ۱۹۳۰ء بحوالہ تعلیماتِ اسلام)

رفیق بارہ بنکی ۶؍نومبر ۱۹۳۰ء لکھتا ہے کہ:

''اب ہندوستان کی آبادی کا اوسط عمر مردوں کا بائیس سال اور عورتوں کا تیئس سال رہ گیا ہے۔''

بہرحال یورپ نے دورِ بے حجابی میں اگر صحت وقوت کے لحاظ سے کوئی ترقی کی ہے تو یہ کہ قوتِ مردمی کھودی، دل ودماغ کو برباد کر دیا، بینائیاں گھٹا دیں، جنون اور فتورِ عقل پیدا کر لیا۔ اور ہندوستان نے جہاں تک اس کے نقشِ قدم کا اتباع کیا وہیں تک وہ بھی اپنی پچھلی قوتوں کا سرمایہ کھو بیٹھا، آج ہسپتالوں کی رونق، دواؤں کی بہتات، طبیّات کا شیوع، ڈاکٹروں کی کثرت اور دواخانوں کا زور، بیماریوں کے بڑھ جانے اور دنیا کے مریض وناتواں ہو جانے کی کھلی دلیل ہے۔ جس کی وجہ

سامانِ تعیش کا بڑھ جانا اور سامانِ ریاضت و جفاکشی کا گھٹ جانا ہے اور جس میں بہت حد تک یہی ظاہری و باطنی بے حجابیاں مؤثر ہیں۔

پس یہ دعویٰ کسی طرح قابل تسلیم نہیں کہ یورپ کی آزاد و بے حجاب پارٹیوں کی صحتیں اعلیٰ پیمانے پر ہیں اور ان کی تقلید سے ہندوستانیوں کی صحت ترقی کر سکتی ہے۔ بلکہ قصہ برعکس ہے کہ جس حد تک ہندوستان اور عام ایشیائی ممالک یورپ کے تمدنی اثرات سے بچے ہوئے ہیں، اسی حد تک ان کی ظاہری و باطنی قوتیں قائم ہیں اور آج بھی قدیم وضع ایشیائی نسبتاً یورپ سے زیادہ صحت منداور قوت کے مالک ہیں۔ یورپ وایشیاء کی فوجیں اب بھی جب دوش بدوش کھڑی ہوجاتی ہیں تو عموماً پالا ایشیائی کے ہاتھ رہتا ہے۔ ان کے بڑے بڑے مدعی پہلوان ہندوستانی پہلوانوں سے جب کبھی برسرپیکار ہوئے تو عموماً مات ہی کھا کر گئے۔ حالانکہ یہ انھیں ایشیائی عورتوں کے سپوت ہیں جو بقول فرنگیت مآب طبقوں کے بیماریوں کی سواریاں بنی ہوئی ہیں، اس گئے گذرے دور میں یہی ایشیا کی نیم مریض عورتیں خانہ داری کے متعلق جتنی محنت ومشقت برداشت کر سکتی ہیں اور کر رہی ہیں یورپ کی ہٹی کٹی عورتیں آج اس مزعومہ قوت وشوکت پر اس کا عشر عشیر بھی برداشت نہیں کر سکتیں۔

اس قسم کے غلط نتائج لوگ ان کی ظاہری شوخی وشنگی سڑکوں اور تفریح گاہوں میں بے حجابانہ اچھل کود، جہالت ونخوت آمیز جرأت وجسارت اور آزادی وآزاد روشی کو دیکھ کر نکال لیتے ہیں، حالانکہ قوت وصحت اور چیز ہے اور اس قسم کی بے حجابیاں اور شوخیاں اور چیز۔ ساتھ ہی بڑی وجہ اس قسم کے خیالات قائم کر لینے کی یہ ہے کہ ان کی ہر بد سے بدتر خصلت کی پشت پر شوکت وحکومت کی نمود ہے، جو عامۂ مفتوح اور غلامی زدہ قلوب کو مرعوب کر لیتی ہے، ان کی کمزوریاں دامنِ حکومت میں چھپی ہوتی ہیں اور مفتوحوں کی خوش ادائیاں بھی غلامی کی بوسیدہ اور سڑیل قباء میں بدنما دکھائی دیتی ہیں، اس لئے عامۃ الناس کے خیالات کی رَو اس شوکت سے مرعوب ہوکر اسی طرح بہہ نکلتی ہے کہ انہیں کے جذبات اچھے، انہیں کی صحت اچھی، انہیں کی قوت اعلیٰ، اور انہیں کی ہر ادا تہذیب وشائستگی سے بھرپور ہے، حالانکہ دانا قلوب کے نزدیک محاسن جہاں بھی ہوں محاسن ہیں، اور برائیاں جہاں بھی ہوں برائیاں اور عیوب ہی ہیں۔

بہر حال اعداد وشمار سے ظاہر ہو گیا کہ ان پردہ شکن اور آزاد قوموں کی صحت اور اندرونی حالت یا غیر نمائشی زندگی سب سے زیادہ بدتر اور قابل نفرت ہے اور جبکہ پردوں سے باہر نکل کر اور ہر قسم کی آزادی سے مستفید ہو کر بھی یہ قومیں امراضِ عامہ کا شکار ہیں اور کسی طرح صحت وقوت کی اس بلند سطح پر نہ پہنچ سکیں جس کے بلند بانگ دعاوی سے آج گنبدِ عالم گونج رہا ہے تو پھر آخر ان بے حجابیوں نے انہیں کیا فائدہ پہنچایا؟ اور پردہ داروں کو پردہ نے کیا مضرت پہنچائی؟ بلکہ الٹا نتیجہ یہ ہے کہ ہزار ہا وہ امراضِ خبیثہ جن سے اس مرز بوم کے باشندے کبھی بھی آشنا نہ تھے، ان ہی پردہ شکنوں کی بدولت ان میں اسی حد تک سرایت کرتے چلے جار ہے ہیں، جس حد تک ان کی آزادی کا اتباع کیا جا رہا ہے۔

پس ہم اس منطق کے باور کرنے سے معذور ہیں کہ پردہ شکنوں ہی کے طفیل میں تو نئے نئے امراض عالم میں تقسیم ہوں اور پھر بھی صحت وتندرستی کے ضمانت دار وہی پردہ شکن رہیں اور ادھر پردہ داروں کی بدولت صحتِ اخلاق قائم رہ کر صحتِ بدن اپنے کمال کے ساتھ قائم رہے، مگر پھر بھی امراض کے ذمہ دار وہی پکارے جائیں۔

اصل یہ ہے کہ حریص سینہ اور شوکت پسند طبیعتوں میں غیر اقوام کی بے حجاب عورتوں کی شوکت وزینت اور خود اپنی شہوت یہ بے حجابی پیدا کر رہی ہے جس پر اصول کا پردہ ڈال کر اسے پردہ میں پیش کیا جا رہا ہے ورنہ یہ بے حجابی ان اصولی رنگ کی وجوہات پر مبنی نہیں جو ظاہر کی جا رہی ہیں، بلکہ خود یہ وجوہات اس خیالِ بے حجابی پر بطورِ نکات بعد الوقوع قائم کر لی گئی ہیں اور ہمیشہ کج روشی کا یہی رویہ رہا ہے کہ نفسانی خواہشات کو اصول کا جامہ پہنا کر موردِ عام پر لایا گیا ہے تا کہ نفسانیات کا عیب ان پر کھلم کھلا نہ لگایا جا سکے۔ لیکن ملمع سازی دیرپا ثابت نہیں ہوتی ہے اور انجام کار حق وصداقت ہی کا علم بلند ہو جاتا ہے۔ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْ مَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ. (القرآن)

الحاصل یہ دعویٰ ایک بے حقیقت نمائش رہ جاتی ہے کہ پردہ مضرِ صحت ہے اور بے حجابی معینِ صحت، خود مدعیوں کے اعمال نامے اس دعویٰ کو رد کر دیتے ہیں اور انہیں کے اقراروں سے اس کی تکذیب نکل آتی ہے۔

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

(۳) حجاب شکنوں کی طرف سے ایک تیسرا شبہ یہ کیا جاتا ہے کہ محجوب اور پردہ نشین عورتیں اچھی طرح تعلیم نہیں پاسکتیں اور ظاہر ہے کہ ان کی جہالت صرف انہیں کے لئے مضر نہیں بلکہ پوری منزلی زندگی کے لئے تباہ کن ہے۔

سوال یہ ہے کہ پردہ نشینی کا زمانہ تعلیم کا زمانہ ہی کب ہے کہ یہ سوال واقع ہو؟ پردہ نشینی کی پوری پابندی بلوغ یا زیادہ سے زیادہ مراہقت کے زمانے سے کرائی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ نسوانی تعلیم جو ضرورت کی حد تک ہو، اس سے پہلے ہی ختم ہو چکتی ہے اور شریعت کا امر بھی یہی ہے۔

ارشادِ نبویؐ ہے:

تعلموا قبل ان تسودوا.

''بڑے ہونے سے پہلے ہی تعلیم حاصل کرلو۔''

دوسرے یہ کہ جو تعلیم حجاب شکنی کی مقتضی ہو وہ مطلوب ہی کب ہے اور عورت کے لئے موزوں اور نفع بخش کس طرح ہوسکتی ہے جس کے لئے پردہ کو مخل بتلایا جائے؟ اگر حجاب شکنی مضر صحت، مضر معاشرت اور مخربِ اخلاق ہے (اور ضرور ہے جیسا کہ شرعاً وعقلاً وتجربۃً ومشاہدۃً واضح ہو چکا ہے) تو جو تعلیم حجاب شکنی کی متقاضی ہو، وہ مضر اور مخرب پہلے تسلیم کی جائے گی اور اس لئے ایک لمحہ کو بھی مطلوب نہ ٹھہر سکے گی۔ تیسرے یہ کہ اس اصول پر جو پردہ شکنوں کی طرف سے پیش کیا گیا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس زمانہ میں پردہ کی زیادہ رعایت کی گئی ہو، اس زمانہ میں عورتوں کی جہالت بھی پیش پیش رہی ہے۔ اور اس کے برعکس جس زمانہ میں حجاب کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی ہو وہی زمانہ عورتوں کی علمی ترقی کا ہونا چاہیئے، حالانکہ واقعات اس کے خلاف شہادت دے رہے ہیں۔

باپردہ عورتوں میں فضل وکمال کی بہتات اور اس کی چند مثالیں

زمانہ نبوت سے پہلے کا دور جو عورتوں کی انتہائی بے حجابی اور بے حیائی کا دور ہے اس درجہ جہالت و بربریت سے لبریز ہے کہ اس کا نام ہی دورِ جہالت ہے اور جبکہ زمانہ نبوت میں بتدریج عورت کو پردہ نشین بلکہ خانہ نشین کر دیا گیا تو اسی زمانہ کی عورتوں کا علم آج بطور ضرب المثل پکارا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اس دور کا نام ہی لسانِ شریعت پر خیر القرون پکارا گیا۔ اسی طرح قرونِ مابعد میں جبکہ حجاب کی ٹھیک وہی پابندی تھی (جس کی تفصیلات ہم نے ابھی قرآن وسنت اور کلامِ فقہاء سے پیش کی ہیں) عورتیں اس درجہ عالم وفقیہ ہوئیں اور بکثرت ہوئیں کہ ہزار ہا علماء جو مرد تھے، ان کے علم وعرفان پر غبطہ کرتے تھے۔

صاحبِ بدائع الصنائع کی بیوی اپنے دور میں ایسی فقیہ سمجھی گئی ہیں کہ ایک درجہ میں فتویٰ کا مدار اُن پر ہو گیا تھا۔ اس فقیہ خاتون کے باپ نے اپنی بیٹی کے فضل وکمال کو دیکھ کر اعلان کیا تھا کہ جو شخص اپنے ممتاز علم اور راسخ تفقّہ کا ثبوت دے گا اس سے لڑکی کی شادی کی جائے گی۔ صاحبِ بدائع نے اعلان پر کتاب بدائع الصنائع تصنیف کر کے پیش کرائی جو صاحبزادی کے باپ کو پسند آئی اور نکاح کر دیا۔ پھر خاوند بیوی کے علم وکمال نے یہاں تک قلوب پر سکہ جمایا کہ اس زمانہ میں کوئی فتویٰ اس وقت تک معتبر نہ سمجھا جاتا تھا جب تک اس پر صاحبِ بدائع، ان کی علامہ بیوی اور خسر کے دستخط نہ ہو جاتے تھے۔

امام طحاوی کی صاحبزادی وہ تعلیم رکھتی تھیں کہ امام ممدوح حدیث وفقہ کا املاء بھی ان کے قلم سے کراتے تھے، خود بولتے اور صاحبزادی قلمبند کرتی رہتی تھیں۔

سعید بن مسیّب کی عالم صاحبزادی کے فضل وکمال کی تمام اسلامی قلمرو میں شہرت پھیل گئی۔ خلیفۂ وقت نے نکاح کا پیام دیا، مگر نامنظور ہوا۔ نکاح ایک غریب عالم فاضل سے ہوا، ان جیسی سینکڑوں عالم وفاضل خواتینِ اسلام کی سوانح عمریاں مستقل کتابوں میں درج ہیں۔ پھر صحابیات میں

کتنی وہ خواتین ہیں جن کے فضل وکمال کو لسانِ نبوت پر سراہا گیا ہے۔ ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کے آدھے علم کا حامل اور امین بتلایا ہے۔ کیا ان علم پرور خواتین اور ان جیسی دوسری ہزار ہا قابل ذکر خواتین نے اپنا پردہ فروخت کر کے علم کی متاع خریدی تھی؟ نہیں! بلکہ امام طحاوی کی تو وفات کا سبب ہی اس صاحبزادی کا حجاب وانفعال ہوا ہے۔ صاحبزادی سے مسائلِ فقہ کا املاء کرا رہے تھے، اس میں بعض نسوانی مسائل کا ذکر آیا جس میں بعض مسائل جماع ومباشرت سے متعلق تھے جن میں یہ لفظ بھی املاء میں آیا کہ:

"اذا نجامعھن یکون کذا"

جب ہم عورتوں سے جماع کرتے ہیں تو ایسا ہوتا ہے (مثلاً غسل واجب ہو جاتا ہے وغیرہ وغیرہ)۔

صاحبزادی نے یہ مسئلہ لکھا اور غیر اختیاری طور پر کچھ ہلکا سا شرم آمیز تبسم کیا۔ اس پر امام طحاوی کی نظر پڑ گئی، بے حد منفعل ہوئے اور اسی انفعال سے مغلوب ہو کر وفات پا گئے۔ ظاہر ہے کہ حیادار سے حیا کی جاتی ہے اس سے جہاں امام موصوف کی محجوبیت اور پردہ داری نمایاں ہوتی ہے وہیں صاحبزادی کی حیا وعفت اور پردہ داری کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، وہ حجاب کی کس حد پر پہنچی ہوئی تھیں، جس نے باپ پر انفعال کا یہ غیر معمولی اثر ڈالا کہ وہ جانبر نہ ہو سکے۔

اس سے اوپر کے طبقات میں ازواجِ مطہراتؓ، عام صحابیاتؓ، اور پھر قرونِ اسلاف کی عام خواتین اتقیاءؒ پر نظر ڈالو اور غور کرو کہ آیا ان کے علوم کی گہرائیاں زیادہ تھیں جبکہ پردہ حجاب اپنی اعلیٰ حدود پر پہنچا ہوا تھا، یا آج کی مسلم خواتین علوم وکمالات میں بڑھی ہوئی ہیں جبکہ ہر نہج کی بے حجابی اور آزادی دل ودماغ میں سرایت کر چکی ہے۔

اگر تعلیم میں حجاب حائل تھا تو حضرت عائشہ صدیقہؓ پردہ میں بیٹھ کر اور بلا کسی اسکول یا مدرسہ میں گئے ہوئے اتنی زبردست عالمہ کیسے ہو گئیں کہ بڑے بڑے علماء اور صحابہؓ پس پردہ ان سے مسائل حل کرتے تھے اور علومِ نبوت کا نصف حصہ انکے حصہ میں آ گیا۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰ عارفِ منصبِ نبوی تھیں جنہوں نے اول وحی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھبرا جانے پر آپ کو ڈھارس اور تسلی دی اور علاج بتلایا کہ یہ معرفت کی بات ہے تو کسی عارف ہی سے اس کا علاج کرا لیا جائے تو ورقہ ابن نوفل کے پاس لے گئیں۔ پھر دوسری صحابیاتؓ جن میں ایک سے ایک اعلیٰ علم رکھتی تھیں اور بعد کے قرون

میں جیسے حضرت رابعہ بصریہ، رابعہ عدویہ وغیرہ کہ علماء عرفاء میں اعلیٰ مرتبہ رکھتی تھیں اور مشاہیر عارفات میں سے تھیں، آخروہی پاکباز عورتیں تھیں جو پردوں میں عفت کے ساتھ خانہ نشین تھیں۔

حافظ ابن عساکر جیسے مشہور محدث نے جن اساتذہ سے علم حاصل کیا ہے ان میں اسّی سے زیادہ عورتیں شمار کرائی ہیں۔ حفید ابن زہرا کی بہن اور بھانجی علم طب اور فن حکمت میں مشاہیر زمانہ سے ہوئی ہیں، یزید بن ہارون کی لونڈی ان کی آخر عمر میں جبکہ وہ ضعیف البصر ہو چکے تھے خود کتبِ حدیث کو یاد کرتی، انتخاب کرتی اور اپنے آقا کو حدیثوں پر مطلع کرتی۔

ابن سماک کوفی مشہور عالم کی لونڈی ان کی تقریروں میں اصلاح دیا کرتی تھیں اور انہوں نے فن خطابت میں اپنی باندی ہی سے استفادہ کیا۔ حضرت معاذہؒ عدویہ، حضرت صدیقہ عائشہؓ کی شاگرد ہیں، مشہور مرتاض و نفس کش خاتون گذری ہیں۔

حضرت فاطمہ نیشاپوری ذوالنون مصریؒ کے شیوخ میں سے ہیں جن سے انہوں نے فیض اٹھایا۔

حضرت رابعہ شامیہ علوم معرفت میں مشاہدہ کے درجہ پر پہنچ گئی تھیں کہ جنات اور حوریں انہیں آنکھوں سے نظر آتے تھے۔

حضرت امتہ الجلیل اولیاءِ کبار سے ہیں، مشائخ وقت معرفت کے مسائلِ دقیقہ ان سے حل کیا کرتے تھے۔

عفیرہ عابدہ کے پاس ان کے علوم و کمالات اور قربِ الٰہی کے سبب عبادِ زمانہ دعاء کرانے کے لئے حاضر ہوا کرتے تھے۔

حضرت شعوانہ ایسی جلیل القدر عالم باطن تھیں کہ فضیل ابن عیاضؒ ان کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے اور دعاء کے خواہشمند ہوتے۔

آمنہ رملیہ مشہور عارفہ ہیں، بشر بن حارث اور امام احمد بن حنبل امامِ علوم ان سے نیاز مندانہ پیش آکر دعاء کے خواستگار ہوئے۔

حضرت سیدہ نفیسہ کی جلالتِ قدر کے سبب امام شافعی انکی خدمت میں حاضر ہوا کرتے۔

حضرت ستِ الملوک اپنے زمانہ کی مقبول بارگاہِ حق تھیں، بڑے بڑے علماء و مشائخ ان کی عظمت

کرتے اور استفادہ کے خواہش مند رہتے۔

یہ بطور نمونہ ان چند مشاہیر عورتوں کے اسماء گنا دیئے گئے ہیں۔ان جیسی ہزار ہا فاضلہ عالمہ عورتیں امت کے ہر قرن میں پیدا ہوئیں جنہوں نے اپنے فضل وکمال میں مردوں کی نوع کو مات دیدی، جن کے لئے کتاب صفۃ الصفوۃ میں مستقل باب رکھا گیا ہے جس میں ان فاضلات وعالمات کی سوانح عمریاں درج کی گئی ہیں۔پھر فنونِ دین ہی نہیں فنونِ عصر وشاعری اور ادبیات وبلاغت ومعانی میں بھی عورتیں بڑی بڑی فاضلہ گذری ہیں۔مسماۃ نہانی جو والدہ شاہ سلیمان کی مصاحبِ خاص اور حسن وجمال میں بے نظیر تھی، اس درجہ کی ادیب اور شاعرہ تھی کہ اس نے اپنے نکاح کی شرط یہ قرار دی تھی کہ جو اسکے مندرجہ ذیل ادیبانہ قطعہ کا جواب لکھ کر لائے گا وہ اس سے شادی کرلے گی۔ قطعہ یہ تھا:

از مرد برہنہ روئے زر می طلبم		در خانۂ عنکبوت پر می طلبم
من از دہن مار شکر می طلبم		و ز پشۂ مادہ شیر نر می طلبم

ترجمہ: میں خالی ہاتھ مرد سے زر چاہتی ہوں، اور مکڑی کے جال میں پر چاہتی ہوں، میں سانپ کے منہ سے شکر چاہتی ہوں، اور مچھر کی مادہ سے شیر نر چاہتی ہوں۔

مردوں میں سے کوئی شاعر اور فاضل اس کا جواب نہ دے سکا۔ایک سعد اللہ خاں وزیر آگے آیا جس نے اس قطعہ کا برجستہ جواب دیا ؎

علمے است برہنہ زو کہ تحصیل زر است		تن خانۂ عنکبوت دل بال وپر است
زہر است جفائے علم ومعنی شکر است		ہر پشہ از و چشید آں شیر نر است

ترجمہ: علم خالی ہاتھ ہے جس سے زر حاصل ہوتا ہے، تن خاکی مکڑی کا ایک جال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، دل اس کے لئے پر اور بازو ہے جس سے پرواز کر کے عرش تک جا پہنچتا ہے، راہِ علم کی محنت سانپ کا زہر ہے اور اس کی معنویت جو اس کے اندر مخفی ہے شکر ہے، جس سے روح تک شیریں ہو جاتی ہے۔مچھر (یعنی کمزور سے کمزور انسان بھی) اس کو چکھ لے تو وہی شیر نر ہے۔

ظاہر ہے کہ مسماۃ نہانی کی یہ قابلیت پردہ دری کی رہینِ منت نہ تھی بلکہ پردہ پوش اور وہ بھی

شاہی حرم سرا کے پردوں میں رہ کرتھی جس کا پلہ بھی کوئی نہیں دیکھ سکتا تھا۔

ریاض الفردوس میں ایک درجن ایسی فاضلہ عورتوں کے تذکرے ملتے ہیں جو فضلاءِ وقت تھیں اور مرد اُن سے استفادہ کرتے تھے، مگر یہ سب کچھ اسی دور کی تاریخ ہے جو آج کی بے حیائی اور بے پردگی سے بہت دور تھا اور ان تمام علوم وفنون میں صنفِ نازک نے اپنے پردہ کو محفوظ رکھ کر ہی ترقی کی تھی۔ ایسی مثالیں بعد کے قرون میں بھی بکثرت ملتی ہیں جن میں پردہ کے تحفظ کے ساتھ علوم وفنون کی گرم بازاری رہی۔ اور ان کے یہ سارے علمی وعملی کمالات معاذ اللہ پردہ دَری کے نتائج نہ تھے، بلکہ پردہ داری اور پاکدامنی کے ثمرات تھے۔ ہوا وہوس کے نہیں بلکہ ہدیٰ وتقویٰ کے۔ پس ان جیسی صدہا اور بے شمار فاضل وپاکباز عورتیں آخر پردہ میں رہ کر کس طرح زیورِ علم سے آراستہ ہوگئیں۔ یا اگر بفحوائے آیتِ کریمہ ”وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ“ خانگی تعلیم مسلمان بچیوں کیلئے ناکافی ہوتی تو اس قدر کافی علم ومعرفت اور فقہ ان جیسی ہستیوں کو کیسے میسر آ گیا۔

پس یہ دعویٰ ناواقفیت یا تعصب پر مبنی ہوگا کہ عورتوں کی موجودہ جہالت پردہ کی زخم خوردہ ہے۔ نہیں! بلکہ مردوں کی جہالت وخود غرضی ان کی جہالت کا مبنٰی ہے درحالیکہ ہندوستان کے یہ جاہل مرد کسی پردۂ حجاب کے پابند نہیں کیئے گئے اگر حجاب باعثِ جہالت ہے تو مردوں میں جہالت کیوں بڑھ رہی ہے اور اگر بے حجابی باعثِ علم ہے تو آج کی عورتیں جہالت میں سرنام کیوں ہوتی جارہی ہیں؟

تعلیم میں پردہ معین ہے اور بے پردگی مخل ہے

ہم تو ان واقعات سے اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ شاید عورتوں کے علوم کی فراوانی کا باعث یہ حجاب وپردہ ہی تھا، بے حجابی ان کمالات کی متحمل نہیں ہوسکتی تھی جب سے پردہ اٹھ کر دلوں پر پڑ گیا ہے اور آنکھوں کی یکسوئی اور حیاء باقی نہیں رہی جب ہی سے علمی ذہنیت بھی فنا ہوگئی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانِ مبارک کس قدر سچا اور واقعات پر منطبق ہے کہ:

”جو شخص اجنبیہ عورت سے نگاہ بچائے اور نگاہ کو روک لے تو حق تعالیٰ اس کے قلب میں وہ علم ومعرفت پیدا فرمائیں گے جو پہلے سے اسے حاصل نہ ہوگا۔ (اوکما قال)۔“

اس سے واضح ہے کہ علم کا راز عفت وپاک نگاہی میں مضمر ہے اور جہل وسفاہت بدنگاہی اور

بے حیائی میں ہے جو بے پردگی اور بے حجابی کا ثمرہ ہے۔

چنانچہ یہ مبارک دور اگر خاتمۂ حیا کا دور ہے تو یہی علمی ذہنیت کی فنا کا دور بھی ہے اور اگر علم کی ترقی، اخلاقِ فاضلہ، حیاء وعفت، غیرت وتقویٰ اور طہارت کی ترقی سے وابستہ ہے اور آج کی پردہ شکنی نے براہِ راست انہی اخلاقِ عفت پر ایک ضرب کاری لگائی تو اس کا نتیجہ بھی علم وعرفان سے محرومی کی صورت میں نمایاں ہے۔ قرونِ سابقہ میں یہ اخلاق ترقی پر تھے اور اس لئے تھے کہ ان کی تحصیل وتکمیل کا ذریعہ یہ پردہ حجاب تھا جو اپنی حدود پر قائم تھا تو علمی معرفت کی بھی گرم بازاری تھی جو حیاء وعفت اور خلقِ حسن کا ثمرہ تھا۔ علم کے اخلاقِ فاضلہ اور اعمالِ صالحہ سے نشو ونما پانے کے بارے میں امام شافعیؒ کا قطعہ کس قدر حکیمانہ تھا۔ انہوں نے امام وکیع سے سوءِ حفظ کی شکایت کی جس کا حاصل یہ ہے کہ علم دل میں نہیں ٹھہرتا تو موصوف نے اس کا سبب معاصی کو قرار دیتے ہوئے جو بتایا ہے اسے امام شافعیؒ نے اس قطعہ میں قلمبند کیا ہے:

شكوت الى وكيع سوء حفظى		فاوصانى الى ترك المعاصى
فان العلم نور من الله		ونور اللّٰه لايعطٰى لعاص

پس منکرین حجاب کا یہ دعویٰ خلافِ حقیقت ہی نہیں خلافِ فطرت بھی ہے کہ حجاب نے عورتوں کا علم مٹا دیا، بلکہ صحیح دعویٰ یہ ہے جو واقعات کی زبان سے کیا جا رہا ہے کہ بے حجابی نے عورتوں کا علم وعرفان گم کر دیا، جس سے وہ فحش وبے غیرتی کی ظلمات میں پھنس کر خود بھی جہل کی فضا میں گم ہو گئیں اور اپنی نسلوں کو بھی گم کر دیا ہے۔

ہاں اگر علم سے مراد ہی وہ علم ہو جو پردہ کا دشمن اور پردہ اٹھائے بغیر حاصل ہی نہ ہو سکتا ہو اور جس کے لئے کالج اور اسکول کی بے پردہ چار دیواری ہی ضروری ہو جہاں ابتداءً پردہ کی نمائش اور انجام کار پردہ میں پردہ داروں کی پردہ دری عمل میں آجاتی ہے تو پھر یہ بحث حجاب سے بالکل جداگانہ بحث ہو گی۔ بلکہ یہ ایک مستقل دعویٰ ہو گا جو اس عنوان کے نیچے آئے گا کہ ''تعلیم نسواں وہ ہونی چاہئے جو حجاب شکن ہو'' نہ کہ اس عنوان کے تحت کہ ''پردہ تعلیم نسواں میں حارج نہیں'' یہ درحقیقت تعلیم نسواں کی نوعیت متعین کرنے کا مسئلہ ہو گا نہ کہ براہِ راست پردہ کا۔ حالانکہ ہم صرف اس سوال پر

کلام کر رہے ہیں کہ پردہ کے ساتھ تعلیم نسواں اور تحصیل کمال ممکن ہے یا نہیں؟ نہ اس پر کہ تعلیم پردہ شکنی کی ہونی چاہئے۔

پس ایک تعلیم میں حجاب کا مخل ہونا ہے اور ایک تعلیم ہی بے حجابی کی دیا جانا ہے، ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ پہلی صورت میں تعلیم مقصود ہے اور دوسری صورت میں بے حجابی، اور ظاہر ہے کہ ہم بے حجابی کو مانع کی حیثیت دے کر گفتگو کر رہے ہیں نہ کہ مقصد کی حیثیت میں رکھ کر۔ پس ہمیں اس نمبر میں جس کے تحت یہ بحث چل رہی ہے، ان سے کلام نہیں جو بے حجابی اور حجاب شکنی کو اپنا مطمحِ نظر بنائے ہوئے ہیں (کہ اس کی مفصل بحث مسئلہ کے تحقیقی پہلو میں کی جا چکی ہے) بلکہ صرف ان سے ہے جو پردہ کو تعلیم میں مخل اور مانع دکھا کر پردہ شکنی کے حامی بنے ہوئے ہیں۔

ہم نے الحمدللہ یہ ثابت کر دیا ہے کہ پردہ نفسِ تعلیم ہی نہیں، اس کی اعلیٰ ترقی میں کسی طرح مانع اور مخل نہیں۔

رہی تعلیمِ خاص خواہ وہ پردہ داری کی ہو یا پردہ دری کی، سو وہ مسئلہ تعلیم نسواں کے موضوع اور اس کے انتخاب سے متعلق ہے، مسئلہ حجاب سے نہیں، اس لئے اس نمبر میں ہماری بحث سے خارج ہے گو اس کی اجمالی بحث اس عنوان کے ذیل میں ضمناً آ چکی ہے۔

ستر وحجاب کا فرق

(۴) بعض لوگ بے پردگی کے جواز کے لئے بطور حجت وہ روایات پیش کر دیتے ہیں جن میں عورت کے چہرہ اور ہاتھ پاؤں کو چھپانے سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے اور بزعم خود مطمئن ہو جاتے ہیں کہ انہوں نے شریعت کی رو سے بے پردگی کے جواز کی حجت نکال لی۔ حالانکہ یہ ایک دھوکہ ہے جو اُن کی غلط معلومات کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ جن نصوص میں ہاتھ، پیر اور چہرہ کھلا رکھنے کی اجازت دی گئی ہے، وہ ستر کے متعلق ہیں حجاب سے ان کا کوئی تعلق نہیں اور جن روایات وآیات میں چہرہ اور ہاتھ پاؤں کے ڈھانپنے کا امر کیا گیا ہے، ان کا ستر سے کوئی تعلق نہیں۔ بہر حال ستر اور حجاب دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ سترِ عورت کے ساتھ مخصوص نہیں مرد کے لئے بھی ہے لیکن حجاب عورت کے ساتھ ہے، مرد سے اس کا تعلق نہیں۔

چنانچہ مسئلۂ ستر کے سلسلہ میں عورت کا ستر گردن سے ٹخنہ اور گٹہ تک ہے۔جس کا ڈھانپے رکھنا بہر حال ضروری ہے، گردن سے اوپر یعنی چہرے اور ٹخنہ اور گٹے سے نیچے یعنی ہاتھ پاؤں اس سے مستثنیٰ ہیں جن کا ڈھانپنا بمد ستر ضروری نہیں ہے، جب تک کہ انکے ڈھانپنے کا کوئی دوسرا محرک پیدا نہ ہو۔

اسی طرح مرد کا ستر ناف سے گھٹنوں تک ہے جس کا چھپائے رکھنا بہر حال ضروری ہے۔ ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے کا حصہ ستر سے خارج ہے جس کا چھپانا بمدِ ستر ضروری نہیں۔

پس ستر کے مسئلہ میں عورت اور مرد کا ایک حکم ہے۔فرق اگر ہے تو حدِ ستر میں ہے، لیکن حجاب کا حکم صرف عورت کے لئے ہے مرد کے لئے نہیں، کیونکہ ان دونوں میں نوعیت کا وہی فرق ہے جو مرد اور عورت میں ہے۔ستر فی نفسہٖ ضروری ہے کیونکہ اعضاءِ خاصہ کا چھپایا جانا اپنی ذات سے لازمی اور اخلاقِ انسانیت کا فطری تقاضا ہے جو کسی کے دیکھنے نہ دیکھنے پر موقوف نہیں۔ایک نامحرم ہی نہیں، محرم جیسے باپ، بھائی، بہن، بیٹا، بیٹی سے بھی ان اعضاء کا پردہ مرد وعورت دونوں کے لئے ضروری ہے۔

بلکہ نامحرم اور محرم کوئی بھی وہاں موجود نہ ہو مرد تنہا ہو اور عورت تنہا ہو تب بھی بلا ضرورت ستر کھولنا مکروہ ہے۔گویا ان اعضاء کا حتی الامکان خود اپنے سے چھپایا جانا بھی مطلوب ہے اور کھولا جانا شاملِ بے حیائی اور بے غیرتی ہے، جو فحش کے جلی افراد ہیں، حتیٰ کہ اگر نماز میں ستر کا حصہ چوتھائی بھی کھل جائے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے خواہ کوئی وہاں دیکھنے والا موجود ہو یا نہ ہو۔

بخلاف حجاب کے کہ وہ نفسہٖ ضروری نہیں، کوئی دیکھنے والا موجود ہو اور وہ بھی نامحرم ہو، تب عورت چہرہ اور ہاتھ پاؤں کو چھپائے گی ورنہ محرم کے سامنے یا تنہائی میں یا نماز میں ان کے کھلے رہنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں، نہ وہ داخل فحش و بے حیائی ہے نہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، اور نہ ہی بداخلاقی کا کوئی فرد ہے۔

بہر حال ستر وحجاب کے اس فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ ستر حقیقی پردہ ہے اور حجاب اضافی پردہ ہے۔کھلے لفظوں میں اسے یوں سمجھئے کہ اعضاءِ شہوت کے لئے شریعت نے ستر رکھا ہے جن کا چھپائے رکھنا فی نفسہٖ ضروری قرار دیا ہے، وقتی طور پر کسی شرعی یا طبعی ضرورت سے ان کے کھولنے کی اجازت دی ہے اور اعضاءِ حسن کے لئے جیسے چہرہ مہرہ ہاتھ پاؤں وغیرہ شریعت نے حجاب رکھا ہے جو فی نفسہٖ ضروری نہیں۔ جہاں فتنہ کا اندیشہ ہو، جیسے اجنبی اور نامحرم سے ہے تو ضروری ہے ورنہ نہیں۔

پس اعضاءِ ستر جیسے اعضاءِ نہانی میں چھپانا اصل ہے اور کھولنا بضرورت ہے اور اعضاءِ حجاب جیسے چہرہ اور ہاتھ پاؤں میں کھلا رہنا اصل ہے اور چھپانا بضرورت ہے۔ اس طرح دونوں مسئلوں کے حکم میں تضاد کی نسبت نکلتی ہے۔

ان دو متضاد مسئلوں کو خلط ملط کر کے لوگوں نے ایک بنا دیا اور مسئلۂ ستر کا حکم جس میں عورت کا چہرہ اور ہاتھ پاؤں شامل نہیں ہیں مسئلہ حجاب پر لا ڈالا، جہاں پردہ ہی چہرہ اور ہاتھ پاؤں کا ہے۔ پس چہرہ کو اعضائے شہوت سے خارج کر کے ان کے حکم سے بھی اسے شریعت نے الگ کر دیا ہے اور اعضائے شہوت کو اعضاءِ حسن سے جدا کر کے اعضاءِ شہوت کے حکم سے بھی اُنہیں جدا کر دیا ہے۔

اندریں صورت مسئلہ حجاب میں روایاتِ ستر کا پیش کیا جانا جن میں چہرہ کو ستری پردہ سے مستثنٰی قرار دیا گیا ہے، خلطِ مبحث ہے۔ ستر اپنی جگہ ہے حجاب اپنی جگہ، ستر فی نفسہ ضروری ہے، کوئی موجود ہو یا نہ ہو، حجاب فی نفسہ ضروری نہیں، جب تک کہ کوئی دیکھنے والا نامحرم موجود نہ ہو۔ ستر کا حکم مرد و عورت دونوں کے لئے یکساں ہے۔ صرف حدِ ستر الگ الگ ہے۔ حجاب کا حکم صرف عورت کے لئے ہے مرد کے لئے نہیں ہے، گو خوش رو چہرہ رکھنے میں دونوں یکساں ہیں۔ اتنے فروق کے ساتھ ہوتے ہوئے دونوں کو ملا کر ایک کر دینا اور تلبیس کے ساتھ ستر کا حکم حجاب میں ٹھونس دینا نہ نقل کے مطابق ہے نہ عقل کے، اسلئے پردہ کے خلاف یہ چوتھا شبہ جو شرعی انداز میں پیش کیا گیا تھا پادر ہوا جاتا ہے۔

(۵) بعض لوگ شرعی رنگ سے یہ بھی کہتے ہیں کہ حج کے موقع پر عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے اور چہرہ میں کپڑا لگانا ممنوع اور جرائم احرام میں سے ہے، لہٰذا اس سے چہرہ کی بے پردگی کا جواز نکل آیا۔

میں عرض کروں گا کہ اگر اسے مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ ایامِ احرام میں چہرہ کی بے پردگی کا ثبوت ہوا نہ کہ علی الاطلاق چہرہ پردہ سے مستثنٰی بنا، جو شبہ پیش کرنے والوں کا منشاء ہے، اس لئے ایامِ احرام کے علاوہ عمر بھر میں وہی پردہ قائم رہا۔

دوسرے یہ کہ بحالتِ احرام اگر چہرہ کو کپڑا لگانا ممنوع ہے تو اس سے چہرہ کا پسِ پردہ رکھنا کیسے ممنوع ثابت ہوا؟

ہوسکتا ہے کہ ایک عورت پردہ کرتے وقت کپڑا چہرہ کو نہ لگائے بلکہ آڑ پردہ کو چہرہ سے جدا رکھ کر نگاہوں سے چہرہ کو اوجھل رکھے۔ چنانچہ پردہ دار عورتیں اجنبی مردوں سے چہرہ چھپانے کیلئے پنکھا یا چھجہّ دار ٹوپی سر پر رکھ کر اسکے اوپر سے نقاب ڈال لیتی ہیں جس سے چہرہ بھی چھپ جاتا ہے اور کوئی چیز کپڑا وغیرہ چہرہ کو چھوتی بھی نہیں، گویا احرام بھی قائم رہتا ہے اور حجاب بھی باقی رہتا ہے۔ ان دونوں میں کوئی تضاد اور منافاۃ نہیں جو جمع نہ ہوسکیں اور بحالتِ احرام پردہ کو ختم شدہ سمجھ لیا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ اس میں عورت کو بحالتِ احرام کچھ دقت اور مشقت ضرور پیش آئے گی، مگر جبکہ حج کی پوری عبادت ہی مختلف قسم کی مشقتوں اور خلافِ طبعی دشواریوں کا مجموعہ اور کتنے ہی مجاہدات پر مشتمل ایک عظیم مجاہدہ ہے تو اس میں محض اس احرامی پردہ کو تاک کر صرف اسی کو مشقت وتعب کا ہدف بنالینا کہاں کا انصاف ہے۔ ہاں! حج میں تو گھر باہر، زینت، آرائش، آسائش، زیبائش، رسمی وقار، بناوٹی خودداری سب ہی ترک کرنا پڑتا ہے۔ گویا حج نام ہی ترک کا ہے۔ جس میں ہر راحت دہ چیز ترک کرائی جاتی ہے تو اس میں اگر احرام کے ساتھ بے پردگی کی راحت بھی ترک کر دی گئی ہو تو اس میں محض اس ایک مشقت کو سامنے رکھ لینا اور اس سے زیادہ زیادہ مشقتوں کو نظر انداز کر لینا کہاں کا عدل ہے۔

”اس لئے جوازِ بے پردگی کی یہ حجت بھی محض احتمال آفرینی رہ جاتی ہے۔ کسی دلیل سے پیدا شدہ احتمال نہیں بنتی جو قابل التفات ہو۔“

(۶) بعض لوگ یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ بعض روایات کی رُو سے ادناءِ جلباب کے بعد جبکہ منافقین نے منہ ڈھکی مسلمان عورتوں کو توہین کے مد میں چھیڑنا شروع کیا اور جب انہیں تنبیہ کی گئی تو یہ کہہ کر بری الذمہ بن جاتے تھے کہ ہم نے انہیں باندیاں سمجھا تھا، حرائر اور آزاد نہیں جانا تھا، تو حکم دیا گیا کہ یہ حرہ عورتیں اپنی ایک آنکھ کھول دیا کریں تاکہ انہیں حرہ پہچان کر منافق ایذا رسانی سے پیش نہ آئیں۔

لہٰذا اجنبی مردوں کے سامنے چہرہ کا ایک حصہ کھول دینے کا جواز ثابت ہوگیا، اسی پر پورے چہرہ کو قیاس کر لیا جائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ قیاس صحیح نہیں، کیونکہ اس سے تو پردہ کا بدن پر ڈال لیا جانا حرہ ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ جس سے وہ باندیوں سے ممتاز ہوجائیں اور منافقوں کو یہ کہنے کا موقعہ نہ ملے کہ انہوں نے باندی سمجھ کر انہیں چھیڑا تھا جس سے صاف واضح ہے کہ باندی چہرہ

کھول کر جاسکتی تھی۔ حرہ کو اس سے ممتاز کرنے کے لئے ادناءِ جلباب یعنی پردہ پوشی کا حکم ملا۔

''تو یہ امتیاز پردہ دری سے نہیں بلکہ پردہ پوشی سے حاصل کیا گیا جو پردہ کے ضروری ہونے کی دلیل ثابت ہوئی۔''

ایک آنکھ کھولنے کی اجازت محض راستہ دیکھنے کے لئے رکھی گئی ہے نہ کہ چہرہ کے کسی حصہ کو پردہ سے باضابطہ مستثنٰی کرنے کے لئے جو معترضین کا مفہوم ہے، اور وہ بھی صرف ایک آنکھ کھولنے کی اجازت دی گئی ہے جو بقاءِ پردہ میں انتہائی احتیاط کا پہلو ہے۔ پس اس صورتِ حال سے بے پردگی کے جواز سے کیا تعلق ہے جو شبہ اندازوں کا کام اس سے نکل سکتا ہو؟

بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ زمانۂ جنگ میں جب عورتیں مردوں کو پانی وغیرہ پلانے، مرہم پٹی کرنے اور دوسری ایسی خدمات کرنے میں لگائی جاتی تھیں تو ان کا پردہ وہ نہیں ہوتا تھا جسکو پردہ کے حامی شدومد سے ثابت کرتے ہیں، حتیٰ کی بعض روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان ہی عورتوں میں مردوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی پنڈلیوں کی سفیدی اور چمک دیکھی۔

ظاہر ہے کہ یہ وہی حصۂ بدن ہے جس کو پردہ کے حامی پسِ پردہ ہی رکھا جانا ضروری سمجھتے ہیں، درحالیکہ ایسی روایات ان کی کھلی تردید کر رہی ہیں۔ لیکن ان شبہ اندازوں نے یہ نہ سمجھا کہ خود یہ روایات ہی پردہ کی کھلی دلیلیں ہیں کیونکہ اول تو یہ واقعات زمانۂ جنگ کے ہیں۔ جن کو زمانۂ امن کے احوال پر اور دوامی حالت کو ہنگامی حالت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے جنگ کا سماں ایسا ہولناک ہوتا ہے کہ عادۃً وہاں شہوانی جذبات کے ابھار کے کوئی معنی ہی نہیں۔ پھر جن سے شہوت رانی کا اندیشہ کیا جاتا وہ خود زخمی اور ٹوٹے ہوئے اعضا کے کرب و بے چینی میں مبتلا تھے، کیا ان اوقات میں انکے دلوں میں کوئی ادنیٰ شہوانی خیال گھوم سکتا ہے؟ اور ان بے چین اور زخمی مردوں کو دیکھ کر عورتوں کے قلوب میں کوئی شہوانی جذبہ ابھر سکتا ہے؟ اور جب نہیں ابھر سکتا، یعنی فحش کا کوئی مظنّہ قائم نہیں ہوسکتا تو پردہ کا ہلکا پڑ جانا بھی قدرتی تھا، جب وہ علت ہی موجود نہیں جس پر پردہ کا حکم دائر تھا تو حکم میں تخفیف پیدا ہو جانا بھی ایک معقول امر ہے۔ اس جزئی پر امن کے ان حالات کو قیاس کرنا جن میں شہوانی جذبات اپنی جگہ موجود ہوتے ہیں اور پردہ شکنی کی اجازت دیدیا جانا قیاس مع الفارق نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

''بہرحال پردہ کا مسئلہ جس طرح اپنی تحقیقی جہت میں مکمل اور مدلل ہے ایسے ہی اپنی الزامی اور دفاعی جہت میں بھی مضبوط اور مستحکم ہے۔''

ان دونوں جہتوں پر ضرورت کی حد تک کافی کام کیا جا چکا ہے اور مسئلہ اپنے تمام شرعی اور تمدنی پہلوؤں کے ساتھ سامنے آ گیا ہے جس کی ضرورت اور شرعی وجوب سے کسی انکار کی گنجائش باقی نہیں رہتی، لیکن پردہ کے اس سارے تفصیلی پروگرام کا ماحصل وہی نکلتا ہے کہ حکمِ حجاب باوجود یقینی اور کتاب وسنت سے ثابت شدہ ہونے کے خود بذاتہ مقصود نہیں بلکہ دفعِ فحش کی ایک مؤثر تدبیر اور ایک مقصود کا وسیلہ ہے۔ جس حد تک فحش کا امکان ختم ہو جائے گا اسی حد تک پردہ غیر ضروری ہو جائے گا، اور جس حد تک زیادہ ہوتے چلے جائیں گے اسی حد تک وہ مع اپنی تمام مصرحہ حدود وقیود بلکہ حسبِ ضرورت غیر مصرحہ حدود کے اضافہ کے ساتھ مسلط ہو جائے گا۔ جیسا کہ ابتداءِ تمہید میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ پردہ خود اصل نہیں بلکہ اپنی بنیادی علت کے تابع ہے، مقصودِ اصلی اسی علت کا دفعیہ ہے جسکا نام فحش ہے اور جسکا آخری کنارہ زنا ہے۔

پردہ جزوی یا کلی طور پر کہاں کہاں غیر ضروری ہے

پس پردہ کا عرض کردہ مفصل پروگرام جو متعدد نمبروں پر مشتمل ابھی پیش کیا گیا ہے کہیں کل کا کل نافذ العمل ہوگا، جہاں اس علت کے سارے امکانات موجود ہوں گے، اور کہیں جزوی حیثیت سے زیرِ عمل آئے گا، جس حد تک اس کی علت کے اجزا پائے جائیں گے اور کہیں یہ سسٹم ہی اٹھ جائے گا، جہاں فحش اور شہوانی جذبات کے عادی امکانات ختم ہو جائیں گے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ پردہ عورت کی ذات سے نہیں بلکہ اسکے ایک وصف (فحش) سے ہے۔ چنانچہ عورت کی کتنی ہی انواع پردہ سے اس لئے مستثنیٰ ہیں کہ یہ وصف وہاں نہیں پایا جاتا۔

ماں، بہن، بیٹی کے بارہ میں فحش کا کوئی مظنّہ نہیں تو یہاں پردہ سرے ہی سے نہیں۔ شیخہ فانیہ (بہت بوڑھی عورت) محلِ شہوات ہو کر اس پر باقی نہیں رہتی تو پردے کی ضرورت قائم ہو کر آخر میں باقی نہیں رہتی۔ نوعمر اور نابالغ بچی محلِ شہوت بننے ہی نہیں پاتی تو پردہ بھی اس سے اس وقت تک قائم نہیں ہو پاتا جب تک اس علت کا مظنّہ اس میں نہ آ جائے۔

باندیاں، لونڈیاں، گھر کی مامائیں اور کام کاج کرنے والی مزدورنیاں عام حالاتِ کارکردگی میں اپنے میلے کچیلے پن اور غلاظت کے سبب فحش انگیزی کا محل نہیں ہوتیں تو عام حالات میں ان سے پردہ بھی ضروری نہیں رہتا۔ خاص حالات جیسے تخلیہ وغیرہ جذباتِ فحش بھڑکا سکتا ہے تو خلوت کی حد تک ان سے اجتناب اور پردہ بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ گویا فحش کا مظنّہ جزوی تھا تو پردہ کا نظام بھی اپنی جزوی حیثیت میں ہی نافذ ہوا۔

اسی طرح دیہات کی عورتیں اور مرد بدویت اور انتہائی سادگی بلکہ تمدنی بے شعوری اور مزاجی بے تمیزی کے سبب فواحش کے کوچہ ہی سے نابلد ہوتے ہیں۔ انہیں رات دن کھیت کیاری کی محنت اور مشغولی اور اوپر سے گاؤں کے تمدن کی بے رنگی یا تکلفاتِ تمدن سے بے شعوری باوجود اس اختلاطِ مردوزن کے، فواحش کے شعور سے دور دور رکھتی ہے تو وہاں پر پردے کی کل جزئیات بھی ان کے حق میں ضروری نہیں رہتیں۔ ان کا جزوی پردہ جو گھونگھٹ کی شکل میں ہے وہ اس اختلاط کے باوجود قائم رکھتی ہیں، کافی ہوتا ہے۔

غرض فحش کا مظنّہ جزوی تھا تو پردہ کا سسٹم بھی جزوی رہ گیا۔ پھر شہری تمدن کے سلسلہ میں بھی ایک آزاد شہری اور خاندانی عورت کو بھی اگر شرعی اصول کے مطابق منگنی کے سلسلہ میں امتحانی نگاہ سے دیکھا جائے اور باجازت وموجودگیٔ اولیاء دیکھا جائے تو چونکہ وہ نگاہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ امتحانی ہوتی ہے، اور خلوت میں نہیں بلکہ جلوت میں ہوتی ہے، اس لئے فحش کا مظنّہ بھی پیدا نہیں ہونے پاتا، تو پردہ بھی اتنے وقفہ کے لئے قائم رہنے نہیں پاتا، بلکہ اس علتِ فحش کے معیار سے اگر ذرا اور آگے بڑھ کر دیکھا جائے تو جس صورت میں فحش ومنکر کا کوئی مظنّہ کسی شدید عارض اور عظیم ابتلاء کے سبب باقی نہ رہے، بلکہ ممکن ہی نہ ہو تو وہاں حجاب تو بجائے خود ہے، ستر عورت کی قیود بھی اڑ جاتی ہیں، گو وہ دنیا میں نہ ہو آخرت ہی میں سہی۔

''چنانچہ میدانِ حشر میں قبروں سے سب اولین اور آخرین ننگے اٹھائے جائیں گے جیسے ماں کے پیٹ سے بچے پیدا ہوتے ہیں۔ اس پر عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسی فضیحتی اور رسوائی ہوگی؟''

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے عائشہؓ تم کس دھیان میں ہو، وہ دن اللہ

تعالیٰ کے انتہائی جلال اور غضب کا دن ہوگا۔دل بھی ہیبت سے بانسوں اچھل رہے ہوں گے ۔ ہر ایک کے سامنے جہنم اور حشر کے ہولناک حوادث ہوں گے، کیا وہاں شہوت و فحش اور نگاہِ بد کا کوئی تصور بھی قلب میں آسکے گا؟ طبیعتیں فکر و ہیبت میں مدہوش ہوں گی۔شہوانی جذبات کالعدم ہوں گا اور مرد وعورت کے سوال پر دھیان ممکن ہی نہ ہوگا کہ رسوائی یا فضیحتی کا سوال پیدا ہو۔

پس یہاں جبکہ فحش کا امکان ہی نہیں رہا تھا تو حجاب چھوڑ ستر بھی قائم نہ رہا۔جیسے پیدا شدہ بچوں کی یہی نوعیت ہوتی ہے کہ مذکر مؤنث ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے کے ساتھ ننگے کھیلتے ہیں اور کوئی بھی سوال شہوت و فحش کا پیدا ہونے نہیں پاتا۔

اس سے صاف واضح ہے کہ پردہ فی نفسہٖ بھی مطلوب نہیں اور مطلقاً عورت کی ذات سے بھی نہیں۔ورنہ عورت کی اتنی نوعیں محرمہ، صغیرہ، عجوزہ، ملازمہ، بدویہ، باندی، منگیتر اور معبوشہ آخرت پردے سے مستثنیٰ نہ رکھی جاتیں۔وہ اگر مطلوب ہے تو عارضی طور پر علتِ فحش کی وجہ سے ہے۔فحش کے آجانے سے آجاتا ہے اور رفع ہوجانے سے مرتفع ہوجاتا ہے۔

پردہ کہاں کہاں ضروری ہے؟

یہ مثالیں پردہ کی تخفیف کی تھیں کہ فحش گھٹتا گیا تو پردہ کی بندشیں اور بھی ڈھیلی پڑتی گئیں۔لیکن اس کے بالمقابل دیکھئے کہ جس حد تک فحش کے امکانات بڑھتے گئے ہیں، اس حد تک پردہ کی کڑیاں سخت تر ہوتی چلی گئی ہیں۔حتیٰ کہ جن جن اعضاء سے فحش کی کسی بھی نوعیت کا ظہور ممکن تھا اُن کے افعال تک کو زنا سے تعبیر کر کے ان پر پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں۔

ایک نگاہ ہی نہیں جسے عام طور پر پردہ کا محل اور پابندِ حجاب سمجھا جاتا ہے کہ فحش سے صرف اسی کی روک تھام کی گئی ہو بلکہ دوسرے اعضاء بھی زنا کی لذت لے سکتے تھے، اس لئے انہیں بھی پابندِ حجاب بنایا گیا، یعنی جہاں آنکھ کا زنا نظر کو بتلا کر غضِ بصر (نگاہ نیچی کرنے) کا حکم دیا گیا، گویا نگاہ کا پردہ بتلایا گیا، وہیں کان کا زنا، اجنبیہ کی آواز پر کان لگانا، اس کے زیورات کی جھنکار کو لذت اندوزی کے جذبے سے سننا، ناک کا زنا، اس کی عطریات اور خوشبو پر ناک رکھنا، ہاتھ کا زنا، اسے چھونا، پیر کا زنا اس کی طرف بڑھنا، زبان کا زنا اس کے شہوانی تذکرے کرنا، نفس کا زنا اسکے خیال سے لذت لینا اور

تمنا واشتہاء کرنا اور شرمگاہ کا زنا آخری زنا کو بتلا کر جو اِن سارے زناؤں کی تصدیق وتکذیب ہے ان افعالِ اعضاء پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے۔

کیونکہ ان سب زناؤں سے بچانے کی تدبیر بجز اس کے اور ہو بھی کیا سکتی تھی کہ ان سب اعضاء کو ان کے زنائی افعال سے باز رکھا جائے۔ آنکھ کو نظر سے، کان کو سماع سے، ناک کو سونگھنے سے، زبان کو چرچے سے، پیر کو حرکت سے، ہاتھ کو دست درازی سے، منہ کو منہ درمنہ سے، نفس کو تخیل سے اور شرمگاہ کو آخری فعلِ زنا سے روکا جائے۔

اب اگر اس روک تھام کا نام پردۂ اعضاء ہے اور اس کے بغیر فحش سے بچنے کی کوئی اور صورت نہ تھی تو اس کے سوا دوسری تدبیر ہی کیا تھی کہ ان سب اعضاء کو پردہ اور حجاب کا پابند بنا دیا جائے اور ہر محلِ فحش کو فحش آفرینی سے باز رکھا جائے۔ کہیں فتویٰ سے اور کہیں تقویٰ سے، کہیں عبادت سے اور کہیں اشارت سے، تاکہ عفت و پاکدامنی کے فطری جوہر پامال نہ ہونے پائیں اور انسانیتِ کبریٰ اپنے اصلی نورانی لباس میں نمایاں ہو۔

پھر جہاں ایک سمت کے افعال پر پابندیاں عائد کی گئیں، وہاں دوسری سمت کے انفعالات پر بھی پہرے چوکی بٹھلائے گئے اور مرد کی طرح عورت کو چھپانے اور مستور رکھنے کی تدبیر کی گئی، ورنہ اگر عورت کو مستور اور مخفی رکھنے کے بجائے کھلے بندوں سڑکوں، پارکوں اور تفریح گاہوں میں گھومنے پھرنے کی عام اجازت ہوتی اور صرف مرد کو آنکھ ناک کان اور ہاتھ پاؤں سے مقید اور پابند رہنے کا حکم دیا جاتا تو یہ قعرِ دریا میں تختہ بند کرنے کی مثال ہو جاتی اور اسکے یہ معنی ہوتے کہ آگ کی چنگاریوں کو تو ہر جگہ اڑنے اور گھسنے کی اجازت دی جاتی اور پھونس کو حکم دیا جاتا کہ وہ ہرگز ہرگز نہ جلے، تو یہ ایک جابرانہ حکم ہوتا جو عاجز کو دیا جاتا اور نافذ العمل نہ بن سکتا۔

اس لئے جہاں دیکھنے سننے والوں کو نگاہ وسماع وغیرہا میں پابند بنا دیا گیا وہیں محلِ نگاہ اور محلِ سماع کو بھی پس پردہ رہنے کا امر کیا گیا۔

پس اگر مرد کی نگاہ خیانت پر آمادہ ہے تو عورت کو چہرہ چھپانے کا حکم دیا گیا۔ اگر مرد کی ناک خیانت پر تلی ہوئی ہو تو عورت کو خوشبو سے بچنے کا امر کیا گیا، اگر ادھر ہاتھ پیر بڑھنے پر آمادہ ہوں تو عورت کو گرفت سے دور رہنے اور اختلاط سے بچنے کا امر کیا گیا۔ اگر کان آمادۂ خیانت ہوں تو اسے

آواز تک چھپانے کا امر کیا گیا، اگر مجموعہ بدن کے دیدار کی خیانت بھڑ کے تو مجموعہ بدن پر جلباب (برقعہ) کا امر کیا گیا۔ اگر برقعہ کے باوجود جثہ اور پیکر کے محاسنِ جمال اور چال ڈھال سے دید کا شوق ابھرے تو عورت کو قرن فی البیت (گھر میں ٹھہری رہنے) کا حکم دیا گیا۔ یعنی لباسِ پردہ کے ساتھ مکانی پردہ بھی بتلا دیا گیا۔ اس پر بھی اگر فحش کا دروازہ بند ہوتا نظر نہ آئے تو گھر کے دروازے تک بند ہو جائیں گے۔ اگر یہ بندشِ ابواب بھی کارگر ثابت نہ ہو تو دروازہ پر پہرہ چوکی بٹھلایا جائے گا۔ اگر یہ بھی ناکافی ثابت ہو تو نگرانی بھی قائم کی جائے گی۔

غرض وجوہِ فحش کے امکانات جوں جوں بڑھتے جائیں گے حجاب کی بندشیں تیز تر ہوتی جائیں گی، اور نہ صرف مصرحہ حدود ہی پر عمل ہوگا بلکہ غیر مصرحہ قیود جو اصول کے تحت ہوں، حسبِ ضرورتِ وقت یکے بعد دیگرے بڑھتی جائیں گی اور پردے کا پورا نظام مع اپنی تمام جزئیاتی حدود کے نافذ العمل ہو جائے گا، ورنہ اسی نسبت سے گھٹتا اور کم ہوتا جائے گا۔

محرم سامنے ہو تو اس کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ نامحرم ہو کر اجنبی نہ ہو تو آنچل کا پردہ کافی ہو جائے گا، اجنبی بھی ہو تو جلباب کی حاجت ہوگی۔ اجنبی ہو کر فاسق ہو تو قرن فی البیت کی ضرورت ہوگی۔ فاسق ہو کر عصمت کا لاگو بھی ہو تو گھر کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس کے ساتھ اگر عورت کے پھسل پڑنے کا اندیشہ بھی ہو تو پہرہ چوکی بھی درکار ہوگی۔ غرض ہنگامی احوال فحش کے معیار سے اس میں سختی اور نرمی پیدا کرتے رہیں گے۔

پردہ کی علت کے معیار سے تین نقطہ ہائے نظر

بہرحال پردہ کا یہ نظام جس کی شرعی تفصیلات پیش کی گئیں اپنے جزو کل میں اسی علتِ فحش کے تابع ہے، خود بذاتہٖ مقصود نہیں۔ اس لئے نہ تو اس کے بارے میں یہ ہی رویہ معقول ہوگا کہ اس سارے نظام کو بذاتہٖ مقصود سمجھ کر اس کی ایک ایک جزئی کو ہر عورت کے ساتھ ہر حالت اور ہر وقت میں لازم العمل سمجھا جائے، اور اس میں ذرا بھی تجزیہ سے کام لے کر عورت کے کسی بھی طبقہ کے بارے میں کوئی بھی گنجائش نکالی جائے تو اسے پردہ شکنی کے مترادف قرار دیا جائے۔ گویا رواج کو اصل ٹھہرا کر اس کے معیار سے پردہ اور بے پردگی کا فیصلہ کیا جائے۔ اور نہ یہی رویہ قابل قبول

یا معقول ہوگا کہ بے پردگی کو مقصود سمجھ کر فحش کار قوموں کی نقالی میں پردہ کے سارے نظامِ شرعی کو درہم برہم کرنے کی کوشش کی جائے اور پردہ شکنی کو خود ایک موضوعِ زندگی بنا کر اسکی ترویج کی سعی کی جائے۔

معتدل راہ یہی ہے اور یہی ہو بھی سکتی ہے کہ حجابِ نسواں ایک مکمل نظامِ شرعی ہے جو مختلف الانواع حجابات پر مشتمل ہے اور یہ سارا نظام اپنے جزو وکل میں اپنی علت کے تابع ہے جسے فحش کہتے ہیں۔ جہاں یہ علت پائی جائے گی اور جتنی پائی جائے گی اسی حد تک نظامِ حجاب کی جزئیات زیرِ عمل آتی رہیں گی اور جس حد تک مرتفع ہوتی رہے گی اسی حد تک اس نظام کی کڑیاں ڈھیلی پڑتی رہیں گی۔

پس اسلام میں حجاب بھی ہے اور رفعِ حجاب بھی ہے، نہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ اسلام بے پردگی کا حامی ہے، لہٰذا موجودہ دورِ بے حیائی کو اس کی حمایت حاصل ہے۔ اور نہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ حجاب کے بارے میں تنگ گیر اور زائد از ضرورت متشدد ہے، لہٰذا یہ تنگ وتند رواج کو اس کی تائید حاصل ہے۔ بلکہ وہ اس افراط وتفریط کی یک رُخی راہوں کے درمیان اپنی ایک معتدل اور مستقل راہ اور اس کے تحت ایک مستقل قانونی نظام رکھتا ہے جس میں اشخاص، احوال اور اوقات کی ہر جہتی رعایتیں موجود ہیں جو اس کی جامعیت اور ہر دور میں اس کے قابلِ قبول اور قابلِ عمل ہونے کی محکم دلیلیں ہیں۔

پس جو لوگ اسلام کو اس بارے میں سخت گیر کہہ کر بدنام کرتے ہیں وہ درحقیقت پردہ کے وقتی رواجوں کو جو اشخاص کے تقشّفِ مذہبی اور مزاجی خشکی یا زائد سے زائد مقامی حالات کے ہنگامی تقاضوں سے قائم ہوئے ہوں، حجابِ شرعی سمجھ رہے ہوں۔ حالانکہ وہ تنگی نظامِ حجاب کی نہیں، بلکہ احوال واشخاص کی ہے جیسا کہ بعض متقشّف اور بندگانِ رواج حرمین شریفین تک میں اپنی عورتوں کو برقعہ کے باوجود مسجدِ حرام اور مسجدِ نبویؐ کی حاضری اور طواف وزیارت سے روکتے اور محروم رکھتے ہیں اور اسی کو شرعی پردہ اور خود کو پیکرِ تقویٰ خیال کرلیتے ہیں۔ گویا ترکِ فرائض وواجبات بھی ان کے یہاں پردہ کا ایک جزو ہے۔ **معاذ اللہ۔**

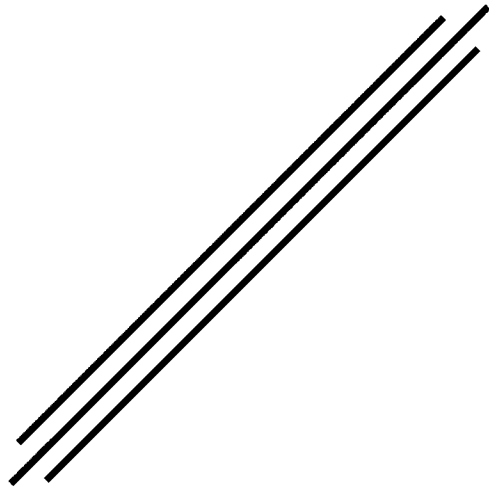
مگر یہ تنگی اسلام کی نہیں بلکہ انکی آنکھ کی ہے جیسا کہ حدیث **لا تمنعوا نساء کم المساجد.** (اپنی عورتوں کو مساجد سے نہ روکو) وغیرہ سے ثابت ہو چکا ہے۔

ادھر جو لوگ پردہ کے سسٹم ہی کو اسلامی اصول کے مخالف کہہ کر اپنی بہو بیٹیوں کو باغ وراغ کی زینت ،کلب و پارک کی رونق، بازاروں اور سیر گاہوں میں آلہ تفریح اور ڈانس خانوں اور ناچ گھروں میں پوری زیب وزینت کے ساتھ زیبِ محفل دیکھنا چاہتے ہیں، وہ اسلام کے نظامِ حجاب کو آج کی نام ونہاد مہذب اقوام کے تمدن ومعاشرہ کی عینک لگا کر دیکھ رہے ہیں، جس سے انہیں یہ نظام ڈھیلا، معطل اور راَز کار رفتہ دکھائی دے رہا ہے۔ حالانکہ یہ اَز کار رفتگی اس نظام کی نہیں بلکہ ان کی ڈھلی ہوئی نگاہِ بصیرت کی ہے جس کی روشنی کو موجودہ برقی تمدن کی نمائشی چمک دمک نے اچک لیا اور ناکارہ بنادیا ہے۔

درمیانی راستہ پر وہی لوگ سمجھے جائیں گے جو اس افراط وتفریط سے ہٹ کر اس درمیانی پروگرام پر ہیں جس کی تفصیلات ابھی سامنے لائی گئیں۔ اس لئے تفصیلاتِ بالا پیش کر کے ہمیں امید رکھنی چاہیئے کہ اس دورِ الحاد وفتن میں لوگ اپنی حیاء وعفت اور اپنی باحیاء وعفت مستورات کی حیاء وعفت کی حفاظت کریں گے جس کا راستہ سوائے شرعی نظامِ حجاب کی پیروی کے دوسرا نہ ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ وباللہ التوفیق ۔

محمد طیب غفر اللہ له
مہتمم دارالعلوم دیوبند
۱۲ر محرم الحرام ۱۳۷۵ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

تصویر کی مذہبی اور تمدنی حیثیت اور اس کے اصولی احکام

اسلام کے آئینہ میں

تصویر اسلام کے آئینے میں

....

لَا تَدْخُلُ الْمَلآئِکَۃُ بَیْتًا فِیْہِ کَلْبٌ وَلَا تَصَاوِیْر.
ترجمہ: جس گھر میں کتا اور تصاویر ہوں اس میں ملائکہ داخل نہیں ہوتے۔

تصویر اسلام کے آئینے میں

* تصویر کی مذہبی اور تمدنی حیثیت اور اس کے اصولی احکام
اسلام کے آئینہ میں

رشحۂ قلم

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نوراللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ نئی دہلی 110002

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم٥

ایک وضاحت

حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''شرعی پردہ'' میں تصویر سے متعلق ایک تمثیلی تحریر سپردِ قلم کی ہے۔ حقیقت یہ ہے اس تحریر سے احکامِ تصویر کے ایک دوسرے ہی رخ پر شرعی روشنی پڑتی ہے۔ پھر مذکورہ مضمون اور اس تحریر میں کسی طرح کا تکرار بھی معلوم نہیں ہوتا، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس تحریر کو بھی موضوع کی مطابقت کے سبب اس تحریر کا جزو بنا دیا جائے تا کہ اس مضمون کی افادیت ولطف دوبالا ہو جائے۔ حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ نے حجاب وستر کے اسلامی حکم کی تشریح وتوضیح سے قبل ایک شرعی اور فقہی ضابطہ بیان فرمایا ہے جو بجائے خود ایک قیمتی اصول اور قدر دانوں کے لئے انمول جوہر ہے۔ ہم اسی سے اپنی بات شروع کرتے ہیں۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی

بسم اللہ الرحمن الرحیمO

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی.

ایک اصولی حقیقت

یہ اصولی حقیقت سمجھ لینی ضروری ہے کہ عموماً تمام انواعِ احکام اور خصوصاً معاشرتی احکام میں ہر شرعی حکم کے نیچے اس کی کوئی نہ کوئی بنیادی علت ضرور ہوتی ہے جو اس حکم کا منشاء اور مدار ہوتی ہے اور اس علت کی بنا پر وہ حکم شارعِ حقیقی کی طرف سے وضع کیا جاتا ہے، خواہ وہ علت نص وآیت وروایت کے الفاظ میں موجود ہو جسے ہر کس وناکس دیکھ سکے یا معنی میں لپٹی ہو، جس تک مجتہد اور راسخین فی العلم ہی کی نگاہ پہنچ سکتی ہو، اور وہی اسے اندر سے نکال کر باہر نمایاں کر سکتے ہوں۔ بہرصورت حکم میں کسی نہ کسی علت کا ہونا ضروری ہے جو مدارِ حکم ہی نہیں ہوتی بلکہ حکم کی یہ صورت اسی مخفی اور بنیادی علت کے حصول کی ایک تدبیر ہوتی ہے، اگر مثبت حکم ہے جسے امر کہتے ہیں، تو اس کے ذریعہ اس علت کا استحکام ملحوظ ہوتا ہے اور اگر منفی حکم ہے جسے نہی کہتے ہیں تو اس زیرینہ علت کا دفعیہ پیشِ نظر ہوتا ہے۔ پس یہ حکم اپنی متعلقہ علت کے حصول یا دفعیہ کی ایک تدبیر ہوتا ہے جس کا مقصودِ اصلی رَداً یا اثباتاً یہی علت ہوتی ہے خود حکم بذاتہٖ مقصود نہیں ہوتا، اندریں صورت علت مرتفع ہو جانے پر حکم بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور اس میں ضعف پیدا ہو جانے پر حکم میں شدت باقی نہیں رہتی۔

تصویر کی مثال

مثلاً ممنوعاتِ شرعیہ کے سلسلہ میں تصویر کی ممانعت ایک حکم شرعی ہے جس کی بنیادی علت صورت پرستی اور حقیقت بیزاری کا انسداد ہے، جس کا نام شرک ہے اسی سے بچنے کے لئے تصویر کی ممانعت کی گئی ہے، کیونکہ تصویر ہی تاریخی طور پر ہمیشہ شرک وبت پرستی اور حقیقت بیزاری کی بنیاد ثابت ہوئی ہے۔ قومِ نوح عملاً اس میں مبتلا تھی تو اس کے مٹانے کے لئے نوح علیہ السلام مبعوث ہوئے، قومِ ابراہیم بت گر اور بت پرست تھی تو ابراہیم علیہ السلام بت شکن

بن کر آئے۔ قومِ موسیٰ نے مصر سے ہجرت کرتے ہوئے صنعاء میں مورتی پوجا دیکھی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خواہش کی کہ انہیں بھی ایسے ہی برنجی معبود بنا دیئے جائیں تو انہوں نے سختی سے یہ کہہ کر جھڑکا کہ:

اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ٥ تم جاہلانہ باتیں کرتے ہو۔

ممانعتِ تصویر کا سبب

بہر حال تصویر کی ممانعت درحقیقت انسدادِ شرک کے لئے تھی۔ جہاں اور جس قوم میں اس کے جراثیم پائے گئے وہیں ان روحانی اطباء انبیاء علیہم السلام نے ان کا آپریشن کیا۔ شریعتِ اسلامیہ چونکہ جامع مکمل اور ابدی شریعت تھی اس لئے اس نے وقوعِ شرک کا انتظار کئے بغیر اسبابِ شرک اور احتمالِ شرک پر بھی انسدادی احکام جاری کئے اور تصویر کی ممانعت، بلکہ استیصال میں بعید سے بعید احتمال کو بھی سامنے رکھا، مگر علتِ ممانعت وہی رذیلۂ شرک اور اس کا انسداد رہا۔ پس ممانعتِ تصویر کا حکم درحقیقت علتِ شرک کے دفعیہ کی ایک تدبیر ہے خود بذاتہٖ مقصود نہیں اور نہ ہی تصویر بذاتہٖ قبیح رہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں شرک کا کوئی واہمہ اور امکان نہ ہو وہاں یہ حکم ممانعت بھی باقی نہ رہے گا۔ عالم برزخ میں ملائکہ علیہم السلام میت سے سوال وجواب کرتے وقت بتصریح شراحِ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصویر دکھلا کر سوال کریں گے کہ "من هذا الرجل" یہ کون ہیں؟

ظاہر ہے کہ اُدھر تو ملائکہ علیہم السلام شرک کے واہمہ تک سے بری اور اِدھر میت کے حق میں بھی وہاں شرک کا کوئی امکان نہیں، جبکہ ہر دو فریق کو وہاں وحدانیتِ حق کا مشاہدہ حاصل ہے، اس لئے وہاں تصویر کی ممانعت بھی باقی نہ رہی۔ نیز بنصِ حدیث جنت کے بازاروں میں تصویریں بھی فروخت ہوں گی، جن کی قیمت ذکر اللہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ سارے اہل جنت اور اربابِ کشف وشہود ہوں گے جن میں شرک کا تخیل بھی ناممکن ہوگا۔ اس لئے وہاں ممانعتِ تصویر کا حکم بھی باقی نہ رہے گا۔ ورنہ جو چیز بذاتہٖ قبیح ہوگی وہ جیسے دنیا میں حرام ہوگی، جنت میں بھی حرام ہوگی، زنا نہ یہاں جائز، نہ وہاں جائز، جھوٹ اور دنگا فساد نہ یہاں جائز، نہ وہاں جائز۔ فرق یہ ہے کہ یہاں اس سے بہ تکلف اور بزورِ عقل وہمت بچا جاتا ہے اور وہاں بداعیہ طبع ان امور سے نفرت ہوگی، بلکہ ان کا مادہ ہی

دلوں سے ختم کر دیا جائے گا، اگر تصویر بھی بذاتہ قبیح اور منکر ہوتی تو دنیا کی طرح جنت میں بھی اس کے وجود کو برداشت نہ کیا جاتا۔ اس سے واضح ہے کہ وہ صرف رذیلۂ شرک سے بچانے کی ایک تدبیر ہے جہاں اس رذیلہ کا وجود نہ ہو، جیسے عالم برزخ اور آخرت وہاں اس تدبیر کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔

خود شریعتِ اسلام نے شرک کے ریشے ختم کرنے کے لئے تصویر کی شدت سے ممانعت کی، مگر علتِ ممانعت وہی احتمالِ شرک قرار دیا ہے۔ اس لئے دنیا میں بھی جہاں جہاں شرک کا احتمال نہیں وہاں یہ حکم ممانعت بھی نہیں۔ غیر ذی روح مثل مکان، درخت، سینری، دریا، پہاڑ وغیرہ کی تصویر عادۃً شرک آموزی کے اثرات سے خالی ہے تو اس کی ممانعت بھی نہیں، پھر ذی روح افراد میں اگر سر کٹی تصویر ہو یا اتنا حصہ کٹا ہوا ہو جس کے کٹ جانے سے بحالتِ زندگی زندہ رہنا ممکن نہ ہو تو اس کی ممانعت بھی باقی نہیں رہتی کہ مقطوع الرأس سر کٹی تصویر، کی پوجا نہیں کی جاتی، یا پورے جسم ہی کی تصویر ہو مگر چہرے پر قلم پھیر دیا جائے یا کوئی بھی توہین آمیز علامت بنا دی جائے، جس سے چہرے کے خدوخال میں فرق پڑ جائے تو پھر یہ پوری تصویر بھی ممنوع نہیں رہتی کہ یہ صورت توہینِ تصویر کی ہے، تعظیمِ تصویر کی نہیں ہے جس سے شرک کی بنیاد پڑتی ہے، یا قلم نہ پھیرا جائے مگر تصویر کو جوتوں کی جگہ قدموں میں ڈال دیا جائے، تو پھر حکم ممانعت اٹھ جاتا ہے کیونکہ تصویر کو پامال کرنے کے ساتھ شرک جمع نہیں ہو سکتا کہ یہ انتہائی تذلیل ہے اور شرک انتہائی تعظیم ہے، تو ضدین کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصویر خود بذاتہ ممنوع نہیں ہے ورنہ برزخ، آخرت اور عالم دنیا میں تصویر اور اس کے مذکورہ افراد ہرگز مباح نہ قرار دیئے جاتے بلکہ اس کی ممانعت رذیلہ سے بچانے کی ایک تدبیر ہے اسلئے وہ شرک کے امکانات ہی کے وقت ممنوع رہے گی ورنہ نہیں۔ (۱)

---

(۱) یہاں تک کی عبارت حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی تالیف ''شرعی پردہ'' سے ماخوذ تھی اب اصل مقالہ شروع ہوتا ہے۔
محمد عمران قاسمی بگیانوی

تصویر اسلام کے آئینے میں

آج تصویر اور صورت سازی اپنے غیر معمولی شیوع کی بدولت موجودہ تمدن کا ایسا جزو لاینفک بنی ہوئی ہے کہ اس کا کوئی شعبہ اپنی رونق کو تصویر کے بغیر قائم نہیں رکھ سکتا۔ مکان، دوکان، خطوط، کتب، رسائل، سکہ، تمغہ، رقعہ، دستاویز، تلوار، ہتھیار، چھری، چمچہ، لیبل، مارکہ کوئی چیز نہ تصویر سے خالی ہے اور نہ بغیر تصویر کے اس میں کوئی جذب وکشش ہی محسوس کی جاتی ہے۔ پس جاذبیت کی ساری ہی طاقتیں آج تصویر کے ایک رخ میں پنہاں ہو چکی ہیں اور تقریباً دنیا کی ہر قوم بلا استثناء، اپنی پوری ہی گرویدگی وشغف کے ساتھ تصویر کی طرف پروانہ وار دوڑتی چلی جارہی ہے۔

اقوام کے اس اجماع میں جو تصویر کے ساتھ فدائیت پر منعقد ہو چکا ہے ہم تصویر کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں، بلا شبہ اس اجماع کے خلاف ہم ایک ایسے نظریہ کے ماتحت تصویر کو دیکھ رہے ہیں کہ اس کے ہوتے ہوئے تصویر نہ صرف بدترین منکر ہی دکھلائی دیتی ہے جسے معروف کی لائن سے کوئی مناسبت نہیں، بلکہ ایسی مہلک اور مخرب دستکاری نظر آتی ہے جسے ایک مسلم کی مسلمانہ ذہنیت تبدیل کر دینے میں کافی مداخلت حاصل ہے۔

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ہر صورت اپنی حقیقت کا ظہور اور اس کے لئے تعارف کا ایک ذریعہ ہے، دنیائے صور واشکال میں کوئی حقیقت بغیر صورت کے شناسا نہیں ہوسکتی، پس صورت ایک درمیانی خادم ہے جس کا منصبی فرض صرف حقیقت تک پہنچا دیتا ہے۔ اویس، زید اور عمر کی صورتیں، حیوانات اور نباتات کی ہیئتیں صرف اس قدر اہمیت رکھتی ہیں کہ دنیا کو اپنے باطنی حقائق سے شناسا بنادیں، جس کے صاف معنی یہ نکل آتے ہیں کہ کوئی صورت بلا حقیقت یا بلا ترجمانی حقیقت درخورِ التفات ہی نہیں کہ صورتِ محض نہ بذاتہٖ مقصود ہے اور نہ مقصودیت کی شان رکھتی ہے۔

اس اصول پر یہ اندازہ لگا لینا مشکل نہیں کہ مقصود واقعی صرف حقیقت ہے، صورت نہیں۔ صورت وسائلِ تعارف میں سے ایک وسیلہ ہے۔ اگر بالفرض ہم بلا صورت ہی کسی حقیقت پہچاننے پر قادر ہو جائیں تو شاید پھر صورت کی طرف تھوڑے سے تھوڑا التفات بھی ہم پر شاق گذرنے لگے، اور

ہم اسے اضاعتِ وقت سمجھنے لگیں، اسلئے یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ صورتوں کی طرف توجہ کرنا فی الواقع حقیقت پر براہِ راست قدرت نہ پاسکنے کا ثمرہ اور ہمارے قصورِ ادراک کا نتیجہ ہے۔

مثلاً ہم تاج محل آگرہ کا اصلی نقشہ آنکھوں میں رکھنے کے لئے اس کی تصویر سامنے رکھ لیتے ہیں، لیکن اگر کسی ذریعہ سے ہم خود تاج محل کو یہاں اٹھا کر لاسکتے یا ہمہ اوقات ہر جگہ سے اسے دیکھتے رہنے کی قدرت رکھتے تو شاید ہمارا دھیان اس کاغذی تاج محل کی طرف کبھی بھی منعطف نہ ہوتا، اس لئے یہ نتیجہ صاف ہے کہ صورت وہیئت سامنے رکھنا اصل کی یاد آوری کا ایک ذریعہ اور ساتھ ہی صورتِ بین کے قصورِ ادراک کا ثمرہ ہے، کہ وہ براہِ راست اصل حقیقت کو نہیں دیکھ سکتا۔

پس جب کہ ایک ایسی صورت بھی جو کسی واقعی حقیقت کا عنوان یا ترجمان بھی بنی ہوئی ہے واسطۂ محض سے زائد کوئی درجہ نہیں رکھتی تو وہ تصویر جو صورت ہی صورت کی ترجمانی کر رہی ہو اور حقیقت سے اسے کوئی بھی واسطہ نہ ہو، یا تصویر ہی فرضی ہو، کہ نیچے کسی واقعی صورت کا بھی وجود نہ ہو، ظاہر ہے کہ وہ بے اصلِ محض، بے وزن اور بے التفاتِ محض ہونی چاہئے کہ وہ حقیقت کے بجائے باطل اور بے بنیاد شئے یا لاشئے محض کی ترجمانی کر رہی ہے، پھر بھی اگر ایسی بے بنیاد اور باطل صورتوں کو مرکزِ توجہ بنالیا جائے تو یہ مقصود سے اعراض اور وسائل میں شغف کے سوا کون سے لفظ سے تعبیر کیا جائے گا، اور کون نہیں جانتا کہ مقصود کے ہوتے ہوئے وسائلِ محض میں انہماک وشغف رکھنا یا بالفاظِ دیگر اپنے قصورِ ادراک اور عجزِ تصور کو باوجود ازالۂ قدرت کے پالتے رہنا دانائی کے بجائے انتہائی سادہ لوحی بلکہ اس سے بھی آگے ہی کا کوئی درجہ ہے۔

بس اسی قلبِ موضوع سے کہ وسائل مقصود کا درجہ حاصل کرلیں، اور خود مقصود غیر اہم ہو جائے شرک فی المقصود کی بنیاد پڑتی ہے جس کی ذمہ داری تنہا تصویر پر عائد ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ جب قلب جو باطن اور غیبی امور میں منہمک ہوکر ذوقی مشاہدوں کا شائق بنایا گیا ہو تصویر آرائی کے ذریعہ گرفتارِ صورت بنا دیا جائے تو اس کا نتیجہ بجز اس کے اور کیا نکل سکتا ہے کہ وہ اپنی جمعیت کھو کر کچھ باطن کر رہے اور کچھ ظاہر کا ہو رہے، کچھ حقیقت کی طرف مائل ہو اور کچھ صورت کی طرف، گویا اپنی اصل جبلت سے تو غیبیات اور حقائق طرف جھکے اور ان غیر جبلی قواسر سے ظاہری نمود اور صور واشکال

کی طرف مائل ہو، اور اس طرح توحیدِ مطلب کے بجائے تعددِ مطالب کا مجرم ہو جائے، جو شرک کی حقیقت ہے۔ اور یہ سب جانتے ہیں کہ مقصود کے مقصود باقی رہتے ہوئے شرک فی المقصود سے بچنا عقل کی انتہائی گمراہی اور فہم سلیم کا خون اپنی گردن پر لینا ہے، ہاں جس درجہ کا مقصود ہوگا اسی درجہ غیر مقصود کا اس میں ساجھا قائم کرنا خلافِ فطرت اور جرم ہوگا۔

یہاں پہنچ کر دنیا کی قوموں کے دو راستے ہوگئے، ایک طبقہ نے جو تلاشِ معبود میں سرگرداں اور تعارفِ غیب کا دلدادہ تھا، اپنی خوگر محسوس ذہنیت سے مغلوب ہو کر تصویر کو خدائے برتر و توانا کے تعارف کا ذریعہ قرار دیا اور معرفتِ رب کے لئے ابتداءً تصویر کو مرکزِ تصور بنایا، لیکن عادتِ جاریہ کے موافق انسان کی خوگریٔ احساس اور مغلوبیتِ عقل و معرفت نے پہلے تصویر کو اس کا ساجھی بنایا اور پھر رفتہ رفتہ تصویر میں مقصودیت کی شان پیدا کردی، وہ تمام افعالِ عبودیت، رکوع و سجود، نذر و نیاز، بھینٹ اور قربانی وغیرہ جو اس بے چون و بے چگون ذات کے لئے ہوتے اب اس کی نامزد صورتوں اور فرضی مجسموں کے لئے ہونے لگے۔ کل تک جو حظ و کیف اس کے نام اور اسی کے لطیف دھیان سے روح میں پیدا کیا جاتا تھا، آج اس کی فرضی صورتوں سے حاصل کیا جانے لگا۔

دنیا کی سب سے پہلی بت پرست قوم امتِ نوح تھی، جس نے پانچ مردانِ حق (ود، سواع، یغوث، یعوق، نسر) کی تصویروں کو ذریعۂ خدا شناسی بنا کر اپنے معبودوں میں نصب کیا، لیکن آخر کار انھیں مجسموں نے اس خوگرِ محسوس قوم کی ذہنیت پر فتح حاصل کرلی، اور ایک لطیف و خبیر خدا کی جگہ پانچ کثیف الاجسام معبود جم گئے اور ایسے جمے کہ پھر مستقلاً انھیں سے استمداد کی جانے لگی، وہی اولاد دہندہ شمار ہوئے، وہی ابر و باراں کے مالک ٹھہر گئے اور انھیں کی سنگین صورتوں سے ہر ایک مراد مانگی جانے لگی، جس کا ثمرہ یہ نکلا کہ قوم حقیقت الحقائق تک تو کیا پہنچتی عام حقیقتوں سے بھی محروم ہو کر محض صورت پرستی کے جال میں پھنس گئی، اور اس کی ذہنیت غائر ہونے کے بجائے اس درجہ سطحی ہو کر رہ گئی کہ نوح علیہ السلام کے ساڑھے نو سو سالہ وعظ و پند سے سوائے چند روزہ ظاہر داری کے کوئی ایک عبرت اور کوئی ایک انجام بینی بھی ان کے دل و دماغ تک نہ پہنچ سکی، پھر نہ صرف قومِ نوح بلکہ ہر تصویر کی پجاری قوم جو قومِ نوح کے نقش قدم پر گامزن ہوئی، اسی سطح پرستی کا شکار ہوئی۔

ہندوستان کے صنم پرست اور خدا کے فرضی مظاہر سے رشتۂ نیاز جوڑنے والے تینتیس کروڑ دیوتاؤں کی رنگین تصویروں کے غلام بنے، مغرب کے تثلیث پرست کنواری کے بت اور ابن اللہ کے مجسمے کے سامنے اوندھے ہوئے، ایران کے مجوسی یزداں واہرمن کے پیکروں کے سامنے رغبت ورہبت کا اظہار کرنے لگے۔ آتش پرستوں نے آتشیں لپٹوں کے سامنے سرِ نیاز خم کیا، غرض اس راہِ محسوس پسندی نے صورتوں میں الجھا کر سب ہی کو حقیقت سے بے گانہ بنا دیا، اور خالص شرک کے راستہ پر لا کھڑا کیا، جس سے یہ اشرف المخلوقات اپنی توحیدِ مطلب کو یکسر فنا کر بیٹھا اور قلبی پراگندگی وتشتّت کے مہلک جال میں پھنس کر اپنی طمانینت و بشاشت خاک میں ملا دی۔

دوسری قوم کو اپنی تصویر بازی اور صورت پسندی کے ذریعہ خدا کی تلاش نہ تھی اور نہ انھوں نے تصاویر سے مظاہرِ غیب کی جستجو شروع کی، تاہم تمدن ومعاشرت کے سلسلہ میں ساری کائنات کو اس کی تصاویر کے ذریعہ پہچاننے کے جذبہ نے ان کو بھی اصل سے ہٹا کر نقل پسندی اور پھر خالص صورت پرستی یا حقیقت سے بے تعلقی میں الجھا دیا، یہ قوم پہلے سے بہت ہی ادنیٰ اور ذلیل مرتبہ پر آ کر رُکی۔ پہلی قوم نے اگر صورتوں اور مجسموں کو قبلۂ استقبال بنایا تو خدا شناسی کے لئے گویا حقیقت رسی کم از کم جذبات میں تو مرکوز تھی، گویا تلاشِ حقیقت ہی کے سلسلہ میں صورتوں کے ساتھ انھیں شغف پیدا ہوا، لیکن دوسری قوم کی تصویر بازیوں میں ابتداء ہی سے حقیقت بینی کا کوئی ادنیٰ جذبہ بھی دستیاب نہیں ہوتا، اس کے تصویری جذبات صرف تزئین وآرائش یا نمائش وزیبائش ہی تک محدود ہیں، جس کا تعلق صورت در صورت ہی سے ہے اور بس۔

یعنی اس قوم کے یہاں تصویروں سے کسی مستور اور غیبی حقیقت کا ظہور تو کیا مطلوب ہوتا اس مشاہد کائنات کا بھی صرف صورتوں ہی سے شناسا ہونا منتہائے مقصود ہے۔

اور ظاہر ہے کہ کائنات کی حقیقت وصورت میں صورت کا درجہ خود فانی اور عارضی تھا، اور جب کہ فانی کا بھی فانی درجہ یعنی تصویر کو منتہائے مقصود بنا دیا جائے تو ایسی قوم صرف واقعیت ہی سے دور نہیں ہوگی بلکہ باطل سے باطل اور بے حقیقت سے بے حقیقت بنیاد پر کھڑی ہو کر اپنے وزن اور طاقت اور اپنی جڑوں کو اپنے ہی ہاتھوں سے کمزور کر دینے کی مرتکب ٹھہرے گی۔

یورپ کی تمدن پرست قومیں اسی باطل سازی اور تصویر بازی کی لعنت میں سب سے زیادہ گرفتار ہوئیں، ان اقوام کو اس بے بنیاد صورت پرستی اور نمائش پسندی نے اس درجہ سطحی اور بے حقیقت قوم بنایا کہ آج وہ کسی حقیقت تک تو کیا پہنچتی اپنی مصنوعی صورتوں کے سامنے قدرتی صورتوں کے ساتھ بھی پورا شغف قائم نہ رکھ سکی کہ ان میں کچھ نہ کچھ تو واقعیت کی شان ضرور تھی، ان کی ذہنیت اور جذبات کا بہت بڑا حصہ اپنی ہی خود ساختہ صورتوں کے ساتھ وابستہ ہوگیا۔ تصویروں کی ساخت وپرداخت اور خریداری پر لاکھوں روپیہ صرف کرنا، تصویریں سامنے رکھ کر عالمِ خیال میں ان سے باتیں کرنا، عشق ومحبت کے جذبات کاغذی رنگین عکوس پر نچھاور کرنا، ان کا شعار ہوگیا۔

آج عریاں تصاویر کو سامنے رکھ کر شہوانی جذبات اسی طرح مشتعل کئے جاتے ہیں جس طرح کسی اصل صورت کے سامنے ہوسکتے تھے۔ بڑی بڑی شخصیتوں کے مجسمے صرف بازاروں ہی کے چوک میں نصب نہیں بلکہ دلوں کی گہرائیوں میں اس درجہ گھس چکی ہیں کہ انکی کسی ادنیٰ توہین پر اسی طرح ازالہ حیثیت کے مقدمات چلائے جاتے ہیں جس طرح اصل شخصیت کے بارے میں معاملہ چل سکتا۔

آخر لارنس کے بت کا مقدمہ دنیا کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوا ہے، وکٹوریہ کے بت کی توہین پر تحقیقاتی پولیس کا مقرر کیا جانا اس دورِ صورت پرستی کی تاریخ میں محفوظ ہے، حالانکہ اصل کا آج کوئی پتہ نشان بھی نہیں، تمام معاملات صرف مصنوعی پیکروں کے ساتھ اسی شدومد سے کئے جارہے ہیں جس طرح قدرتی مجسموں کے ساتھ ہوتے۔

بعض نایاب اور پرانے تصویری شاہکاروں کی قیمتیں اس مقدار میں اٹھ جاتی ہیں کہ شاید اس مصور کو اگر نیلام کیا جاتا تو اس کے عشر عشیر بھی دام نہ اٹھ سکتے، حتیٰ کہ ان تصویری جذبات نے فلم سازی کا ایک مستقل فن ہی پیدا کردیا ہے جس کے لئے خزانوں کا ایک مستقل حصہ وقف ہے۔ ایک ایک فلم پر ہزار ہا روپیہ(۱) کی لاگت ہے، فلم سازوں کی بیش قرار تنخواہیں ہیں اور سنیما کی قیمتی عمارتیں

(۱) حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کا یہ مضمون جس دور کا ہے اس وقت فلموں کی لاگت واقعی ہزار اور لاکھ تک ہوگی مگر آج بڑے بینر کی فلموں کی لاگت کروڑوں نہیں اربوں روپے کی حدوں کو چھو رہی ہے۔ آج کل مقبول اور مشہور فلم کے ہیرو کی ایک ایک فلم میں کام کرنے کی قیمت پانچ کروڑ تک جا پہنچی ہے، اس طرح ایک بڑے بجٹ کی فلم پر آج کے دور میں اوسطاً پچاس کروڑ روپے کا خرچ آرہا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ روز افزوں ہے۔ اسی سے ان متحرک تصویروں پر انسانی دولت کے بے جا صرفہ کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ محمد عمران قاسمی بگیانوی

بابِ تمدن کا ایک نہایت ہی شاندار اور خوشگوار اضافہ سمجھی گئیں، آدمیوں سے وہ اثر نہیں لیا جاتا جو سنیما کی متحرک تصویروں سے لیا جارہا ہے۔

نمائش و سطح پرستی کی یہ وہ انتہائی حد ہے کہ آج کا انسان گویا خود بھی اپنے نزدیک اس لئے باطل محض ہو گیا کہ اس کے شغل کے لئے خود اس کی قدرتی شکل بھی کافی نہ رہی جب تک کہ اس صورت کی بھی ساختہ صورت اس کے سامنے موجود نہ ہو۔

غرض حب و بغض، نفرت و رغبت، عشق و محبت اور خرید و فروخت کے تمام وہ معاملات جو ایک سطح پسند انسان، انسان کی اصلی اور قدرتی صورت سے قائم کرتا، آج اس سطح کی بھی نقلی اور فرضی سطح وصورت کے ساتھ جوڑتا جارہا ہے، کیا یہ صورت پسندی کی انتہا نہیں؟ اور جب ایسا ہے تو کیا یہ حقیقت سے بے خبری اور بیگانگی کی بھی انتہا نہیں ہے؟ اور پھر ایسی قوم کے حق میں جو حقائق سے بے گانہ محض بن کر محض صورتوں اور صورتوں کی بھی نقالی ہیں الجھ کر رہ جائے، عقل و دانش کیا فیصلہ کرے گی؟

بہر حال قوموں کے ان دونوں طبقات میں تصویر نے اپنی طبعی رفتار کے ماتحت اصل کو پردۂ نسیان میں چھپا کر زبردستی خود اس کی جگہ سنبھال لی، اور اس طرح دونوں جگہ اس نے توحیدِ مطلب کی جڑیں اکھاڑ کر شرک کی بنیادوں کو مستحکم کر دیا، متدیّن اقوام میں شرکِ عبادت پیدا کر دیا اور متمدن اقوام میں شرکِ عادت، پھر یہ شرک بھی اس تصویر پسندی کا درجۂ اولین ہے، صورت پسندی کی آخری منزل یہ ہے کہ بلا شرکت غیرے صورتیں ہی حقائق کی جگہ سنبھال کر بالاستقلال خود ہی مقصودیت کی شان پیدا کر لیں، چنانچہ مذہبی اقوام کے سامنے اصنام ہی مستقل حاجت روا بن کر قبلۂ قلوب ہو گئے اور تمدنی قوموں کے سامنے فوٹو اور تصویریں ہی مستقل محبوب و مطلوب بن گئے۔

آج کوئی ڈیزائن اور نمونہ مقبول نہیں جس میں تصویر کا دخل نہ ہو، کوئی رسالہ جاذبِ نظر نہیں جب تک تصاویر اور خصوصاً عریاں تصاویر سے مزین نہ ہو، گویا ادبی رسالوں کی جان اب بجائے علوِ مضامین کے رنگینیٔ تصاویر قرار پاگئی ہے، علم میں طاقت نہیں کہ لوگوں کی جیبوں سے پیسے گھسیٹ سکے، مگر تصویر اپنی خالص محبوبیت کی بنا پر یہ جذب و کشش ضرور رکھتی ہے کہ تجارتوں کو فروغ دے سکے، دوکانوں کی رونق بڑھائے اور لوگوں کا وقت اپنے اوراق کے لئے خرید سکے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ تصویر بالخاصہ حق پسندی سے ہٹا کر بسہولت باطل پسندی کی ذہنیت پر لے آتی ہے، واقعی جذبات کو بے ثمرہ بناتے ہوئے انجام کار عاقبت کی بہرہ مندیوں کو ملیامیٹ کر دیتی ہے۔ پس کہاں تو انسان کتمِ غیب سے نکل کر عالمِ شہود میں اس لئے آیا تھا کہ ہر حسی مشاہد سے کنارہ کش ہو کر غیب کے قلبی مشاہدوں میں مصروف ہو، ہر صورت سے اعراض کر کے حقیقت کی طرف جائے اور ہر باطل سے نگاہ ہٹا کر حق کی طرف دوڑے، تاکہ اس کا لگاؤ فانی کے بجائے باقی سے ہو اور اس طرح وہ خود بھی باقی بن جائے، اور اسے اپنی اصل سے وابستگی ہی رہے، اور کہاں ان تصاویر کی بدولت اس کج راہی میں گرفتار ہوا کہ غیب کے ہر مرتبہ سے کنارہ کش ہو کر اس نے محسوسات ہی کو اپنا قبلۂ نظر بنالیا۔ مخفیات کے ہر خزانہ سے محروم ہو کر حسیات ہی کو منظورِ نظر کر لیا، اور روحانیت کے تمام لذیذ مشاغل سے بے پرواہ ہو کر مادیات کی کثافتوں میں دھنستے رہنا ہی اپنا سب سے زیادہ لذیذ مشغلہ قرار دے لیا۔ یہاں تک کہ جب باقیاتِ صالحات سے اعراض کر کے فانی چیزوں میں جا پھنسا تو اپنی اصل سے منقطع ہو کر خود بھی بے اصل بن گیا۔

اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر بارگاہِ حق کے حقیقت شناس اور ان کے حقیقت رس قلوب صورتوں سے بے لگاؤ اور تصویروں سے متنفر ہوں تو کون سی جائے تعجب ہے؟ ملائکہ جیسے حقیقت شناس بارگاہِ حق تصویر کے ساتھ کیا معاملہ کرتے ہیں، حدیث شریف کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

لا تدخل الملا ئكة بيتًا فيه كلب و لا تصاوير (بخاری ومسلم)

ترجمہ: جس گھر میں کتا اور تصاویر ہوں اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حقیقت شناس بارگاہِ قدس کا ان رسوم ونقوش کے ساتھ برتاؤ کیا تھا؟

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یترك فی بیته شیئًا فیه تصالیب الانقضهٗ (رواه البخاری)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں کوئی ایسی شئے جس میں تصویر ہو بلا توڑے نہیں چھوڑتے تھے۔

حق تعالیٰ شانہٗ ان تصویر سازوں کے ساتھ یومِ آخر میں کیا طریقِ عمل اختیار فرمائیں گے؟

اشد الناس عذابًا یوم القیامة الذین یضاھون بخلق اللّٰہ (وفی روایة) المصورون (بخاری ومسلم)

ترجمہ: یومِ قیامت میں سب سے زیادہ سخت عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو خدا کی شانِ تخلیق میں اپنے کو اس جیسا بنانا چاہتے تھے (یعنی مصورین)۔

یہ تو صورتوں کی تصویروں کے متعلق ارشاداتِ شریعت تھے، لیکن حقائق کی تصویریں جو خود ہماری صورتیں ہیں ان کے متعلق بھی منشاءِ حق یہ ہے کہ ہم انھیں مستقلاً مرکزِ التفات نہ بناویں۔

ان اللّٰہ لا ینظر الٰی صورکم ولکن ینظر الٰی قلوبکم ونیّاتکم.

ترجمہ: اللہ تمہاری صورتوں کو نہیں دیکھتا لیکن وہ تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے (جو تم میں غیب کی چیزیں ہیں)۔

اور یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ انسان کا بلاشرکتِ غیرے اصل وجود اور اپنی حسی کائنات کی اصل الاصول کے فکر و دھیان میں رہنا جب ہی ممکن تھا کہ صورتوں سے اپنی حسی آنکھ بند کر کے فہم وفراست اور قلب کی آنکھ کھولے، تاکہ غیبی وجود اور مخفی اسرار اس کے مشاہدے میں آ سکیں۔

پس اسلامی تعلیمات کا خلاصہ یہ نکلا کہ صورتوں کی تصویریں تو بالکلیہ نا قابلِ التفات اور تشتّت کی جڑیں ہیں، رہیں قدرتی صورتیں سو گو کچھ نہ کچھ عارضی واقعیت رکھتی ہیں لیکن پھر بھی تم کائنات کی اس حسی اور صوری خوشنمائی سے یکسو ہو کر اس کی حقیقی خوبی کو توجہات کا مرکز بناؤ، بلکہ پھر ان حقائق سے بھی قطع نظر کر کے اس حقیقت الحقائق تک پہنچنے کی سعی کرو جو تمام کمالات و جمالات کا سر منشاء اور حقیقی خوبیوں کا سرچشمہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے شہود سے ہٹا کر غیوب کی طرف انسان کو بڑھانا چاہا ہے، اجسام سے ہٹا کر حقائق کی طرف اور بالآخر مخلوقاتی حقائق سے بھی ہٹا کر حقائقِ الٰہیہ کی طرف لانا چاہا ہے جن کا مشاہدہ بجز صورتوں سے قطع تعلق کئے ہوئے دشوار و ناممکن تھا۔

پس کہاں اسلام کی یہ حقیقت رسانی اور حق نمائی کہ بطون در بطون اور غیب در غیب کی طرف بڑھا کر انسان کو حقیقت سے ہم کنار کر دیا، اور کہاں انسانی تخیل کی یہ کجراہی کہ نمائش اور نمود در نمود کی طرف ڈھکیل کر انسان کو حق اور حقیقت سے بعید و بے گانۂ محض کر دیا، حقیقت الحقائق سے جدا کر کے

جزوی حقائق پر اور ان سے بھی بے بہرہ بنا کر صور واشکال پر اور پھر ان سے بھی ہٹا کر تصویری خدوخال پر لا کھڑا کیا۔

پس وہاں اگر اصل الاصول تک پہنچ جانے کی وجہ سے توحید در توحید حاصل ہوتی تھی، تو یہاں غیر حق کی طرف بڑھتے چلے جانے سے شرک در شرک پیدا ہو گیا، اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ تصویر اشراک کی جڑ ہے اور صورت پسندیاں انسان کی توحید کو بجائے خود کبھی باقی نہیں چھوڑ سکیں تو یہ ایک بجا اور مطابقِ واقعات دعویٰ ہوگا، اس لئے اگر توحید پسند طبقہ مطلقاً تصویر کا دشمن اور اس سے متنفر ہو تو یہ اس کا ایک قدرتی جذبہ اور فطری حق ہے۔

اس لئے انبیاء علیہم السلام جیسے کامل موحدین نے انسان کو انہماکِ صور واشکال سے دور، دور رکھنا ہی اپنے مسلک کا ایک جلی اور روشن نشان قرار دیا ہے، اور انھوں نے:

۱۔ تصویر ذی روح کو حرام قرار دیا۔

۲۔ ملائکہ کی نفرت اس سے ظاہر کی۔

۳۔ خود اپنا بغض اس سے بتلایا۔

۴۔ فن تصویر سازی اور مصور پر لعنت کی۔

۵۔ تصویر بنا دیئے جانے پر اس کے مٹا دینے کی تعلیم دی۔

حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے شجرۃ الرضوان جیسے متبرک شجر کو کٹوا دیا کہ کہیں اس سے صورت پرستی کی بنیاد نہ پڑ جائے، مطافِ مقدس میں حجر اسود کو یہ جتلا کر چوما کہ:

''میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے جس کے قبضہ میں نہ نفع ہے نہ ضرر، اگر میں اللہ کے رسول کو تجھے چومتے ہوئے نہ دیکھتا تو تجھے ہرگز نہ چومتا۔''

تا کہ حجر پرستی کی اساس نہ قائم ہو جائے، اور اسی لئے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قبورِ انبیاء کو سجدہ گاہ بنا لینے والوں پر لعنت کی کہ مبادا اس ذریعہ سے اس مہلک صورت پرستی یا صنم پرستی کی بنیاد نہ قائم ہو جائے، اور اس طرح ایک ضعیف مسلم حقیقت سے دور نہ جا پڑے۔

پھر اسی لئے حقیقت شناسانِ باطن نے تصویر پسندوں اور صورت دوستوں کو ایسے مظان سے بھی بچانے کی سعی کی ہے جہاں انکے گرفتارِ صورت ہو کر بعید از حقیقت ہو جانے کا ذرا سا بھی خطرہ تھا۔

سالک ابتدائے سیر الی اللہ میں جب کہ حقائق کو مختلف باطنی صور واشکال کے جامہ میں مشاہدہ کرتا ہے جو خود بھی ایک حد تک غیبی ہی چیزیں ہیں، اور ان کا مشاہدہ بھی غیب ہی میں ہوتا ہے لیکن پھر بھی اس کا باطنی رہنما اور مربی اسے ان صورتوں سے بے التفات بنانے کی سعی کرتا ہے کہ کہیں ان نقوش کی رنگینیوں میں پھنس کر اصل حقیقت سے بیگانہ نہ رہ جائے۔ ع

کہ تو طفلی وخانہ رنگین ست

غرض صورت پسندی، تصویر دوستی، تصویر سازی، تصویر بازی، اسلامی مقاصد کے منافی اور اس کے بنیادی مقصد رجوع الی الغیب یا سیر الی اللہ کی راہ میں ایک زبردست رکاوٹ ہے، اس لئے کم از کم مسلم قوم کو اپنی حقیقت پسندانہ ذہنیت کو چھوڑ کر صورت پرستانہ جذبات پیدا کر لینا بلا شبہ قلبِ ماہیت اور قلبِ موضوع ہے۔

حق تعالیٰ توفیق دے کہ ہم صحیح اسلامی جذبات کا احترام کریں اور کم سے کم ایسی پگڈنڈیوں سے کترا کر چلنے کی سعی کریں جو اسلامی شاہراہ سے دور پھینک رہی ہوں، اور منزلِ مقصود کو بعید سے بعید تر بنانے میں جادو کا اثر رکھتی ہوں۔ وباللہ التوفیق

نوٹ: ہم نے اس صورت وحقیقت کے موضوع پر ایک مستقل رسالہ مرتب کیا ہے جس میں صورت وحقیقت کے طبعی اثرات اقوامِ عالم میں اور ان سے قائم شدہ ذہنیتوں اور اس باب کے جمیع مالہٗ وما علیہ پر ایک نہایت ہی تفصیلی اور بسیط نظر ڈالی ہے۔ اس رسالہ کا نام ''تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام'' ہے۔ تصویری امور کے سلسلہ میں تفصیلات کے طالب اس کا مطالعہ فرمائیں۔

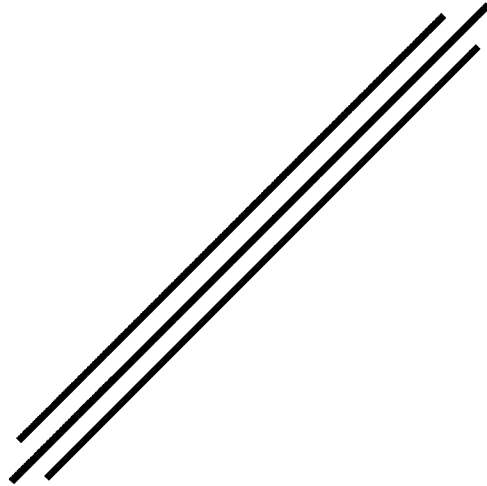
واللہ المیسر لکل عسیر وبالاجابۃ جدیر وھو علیٰ کل شیء قدیر ٥

محمد طیب غفرلہٗ

مہتمم دار العلوم دیوبند

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

قرآن وحدیث سے اسلامی مساوات، تفاضل بین الانساب کی
وضاحت اور اس سلسلہ کی غلط فہمیوں کا ازالہ

• •

اِنَّا جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا
اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ.

نسب اور اسلام

* قرآن وحدیث سے اسلامی مساوات، تفاضل بین الانساب کی وضاحت اور اس سلسلہ کی غلط فہمیوں کا ازالہ

تصنیفِ لطیف

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہٗ
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ نئی دہلی 110002

پیش لفظ

نسب کے بارے میں اسلام نے اپنی اصل اور اساس کو برقرار رکھتے ہوئے اس کو انسانی فکر وذہن کے سپرد نہیں کیا بلکہ اپنی معقول ہمہ گیری کے تحت فکر وذہن کی بھی رعایت ملحوظ رکھی ہے اور انسانی عظمتوں کی بھی پوری پوری پاسداری فرمائی ہے۔

مسئلۂ کفاءت میں معاشرہ کی ستودہ روایات کو باقی رکھنے میں فکر وذہن کو اگر اس کا حق دیا گیا ہے تو انسانی تکریم وعظمت کی اصل بنیاد صالح کردار اور خوفِ خدا کو قرار دے کر پستی وبلندی کے انسانوں کے خودساختہ معیار کو بھی توڑا گیا ہے۔ اسلام میں نسب کو تفاخر کا وسیلہ نہیں قرار دیا گیا بلکہ تعارف کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔ پھر پیشوں کے ذریعہ نسبوں کا تعین نہ عربی مزاج ہے اور نہ اسلامی اساس، بلکہ یہ خصوصیاتِ عجم میں سے ہے اور جیسا کہ مرز وبوم کی خصوصیات سے غیر شعوری تأثر پذیری کی وجہ سے عجمی مسلمانوں میں بہت سی چیزیں غیر اسلامی ہونے کے باوجود رواج پذیر ہوگئی ہیں، انہیں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان میں بھی پیشوں کی وجہ سے نسب بننے لگے اور نہ صرف یہ بلکہ ان مفروضہ انساب میں برتری اور کمتری کے جراثیم بھی پرورش پانے لگے۔

ظاہر ہے کہ اس اندازِ فکر ونظر کو اس دین سے کوئی قرب نہیں ہوسکتا جو اپنے ماننے والوں ہی کے درمیان نہیں بلکہ رشتۂ اخوت کے ذریعہ پورے عالمِ انسانی کے ایک ہوجانے کا داعی بن کر آیا ہے۔

محمد سالم قاسمی (۱۴؍جنوری ۱۹٦۲ء)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نسب اور اسلام

وجہِ تحریرِ مقالہ

اس وقت رسالہ ''غایت النسب'' (مصنفہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی) چھپنے سے مختلف قسم کی غلط فہمیاں ظہور میں آ رہی ہیں۔ بعض غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں اور بعض پیدا شدہ ظاہر ہوئی ہیں۔ بعض طبقوں نے تو اس رسالہ کو اپنی قومیت کی توہین سمجھا ہے اور اس لئے وہ علماء سے احتجاج کر رہے ہیں کہ اس رسالہ کو نذرِ آتش کیا جائے اور مصنفِ رسالہ کو کوئی معتد بہ سزا دی جائے، اور بعض اہل علم جو پہلے سے شعوب وقبائل کے اس خصوصی وجود کو جو تصنیف میں ظاہر کیا گیا ہے مساواتِ اسلامی کے خلاف سمجھے ہوئے تھے، اس رسالہ سے جب کہ اُس میں ایک طرف تو مساواتِ اسلامی کی حقیقت بیان کی گئی اور دوسری طرف انساب وقبائل کا باہمی تفاضل اور فرقِ مراتب کھولا گیا، ان کی یہ قدیم غلط فہمی ظاہر ہوئی کہ انساب وقبائل کی یہ تفریق مساوات کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔ اگر قومیتوں کی ان تفریقوں کو مانا جائے تو مساوات باطل ہوتی ہے اور مساوات کو بحال رکھا جائے تو یہ شعوب وقبائل کی تحقیقات باقی نہیں رہ سکتیں، اس لئے وہ عالمانہ طریق پر اس رسالہ پر نکتہ چینی فرماتے ہوئے رسالہ کو ناقابلِ تائید وتصویب ظاہر فرما رہے ہیں۔

غرض کسی طبقہ میں فہم کی غلطی سے شورش بپا ہے اور کسی طبقہ میں علم کی غلطی سے ہیجان ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ کتاب وسنت سے مساواتِ اسلامی اور تفاضل کا وہ باہمی رشتہ واضح کیا جائے جس سے یہ دونوں مہمات اپنی اپنی جگہ برقرار رکھ کر ایک ہی حقیقت کے دو رخ معلوم ہوں اور یہ غلط کردہ یا غلط فہمیدہ تعارض درمیان سے نکل کر سکون وصواب کا رشتہ قوم کے ہاتھ لگ جائے، بشرطیکہ سنجیدگی وطلبِ صواب اور بشرطِ خوفِ خداوندی وخود گذاری حق تعالیٰ سے امید ہے کہ راہِ صواب سامنے آ جائے گی۔ اس ناکارہ نے کسی کی حمایت ومخالفت سے قطع نظر کر کے مسئلہ کو مسئلہ کی حیثیت سے

دیکھا ہے اور اپنی اندازِ فہم کے مطابق اسے معقول اور دل پذیر طریق پر پیش کرنے کی سعی کی ہے، معاملہ حق تعالیٰ کے ساتھ ہے، دنیا کی عزت وذلت چندروزہ اور بے بنیاد ہے، خیالاتِ نفسانی اور اعمالِ دنیوی کے لئے نہ کوئی بقاء ہے نہ ثمرہ، بقاء ودوام صرف علومِ حقہ اور اعمالِ صالحہ کو ہے۔

اس لئے باادب گزارش ہے کہ علمی وعملی حلقہ اس ناکارہ کے ان خیالاتِ پریشان کو حمایت وحمیت سے الگ ہوکر مطالعہ کرے اور اس سے صواب محملوں کو اخذ کرکے اپنے قلب کے لئے سامانِ سکون فراہم کرے۔ ہاں جس جگہ اس ہیچمدان سے غلطی ہوئی ہو اور یہ ایک بے بضاعت طالب علم سے کسی طرح بھی بعید نہیں، تو پہلے بذریعہ مراسلت احقر کو اس پر متنبہ کردیا جائے تاکہ اگر وہ واقعی غلطی ہوئی تو علی الاعلان اس کا اعتراف کرکے اس سے رجوع کا بھی اعلان کردیا جائے، ورنہ جو کچھ اس کا جواب ذہن نارسا میں آئے گا عرض کرکے پھر استصوابِ حال کیا جائے گا۔

اِنْ اُرِیْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَااسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِیْقِیْٓ اِلَّا بِاللّٰہِ، عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَاِلَیْہِ اُنِیْبُo

احقر محمد طیب غفرلہٗ
(مہتمم دارالعلوم دیوبند، یوپی)

الحمد للّٰہ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ.

قال اللّٰہ تعالیٰ فی کتابہ الکریم: یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا، اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ، اِنَّ اللّٰهَ عَلِیْمٌ خَبِیْرٌ٥

اس آیت کریمہ کے تین جزء ہیں جو تین مقاصد پر مشتمل ہیں۔

پہلے جزء میں مساوات پر روشنی ڈالی گئی ہے، دوسرے میں انساب وقبائل کا تفاضل اور فرقِ مراتب کھولا گیا ہے اور تیسرے جزء میں مقبولیت عنداللہ کا معیار اور اس کا طریقہ تعلیم فرمایا گیا ہے۔

انسانی مساوات

پہلے جزء میں منطوق دعویٰ یہ ہے کہ:

”اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک ماں باپ سے پیدا کیا ہے“

اس ماں باپ کی وحدت سے تمام انسانوں کی یکسانی اور تساوی بیان کرنا مقصود ہے، مگر ظاہر ہے کہ ان میں یہ تساوی بلحاظ صورت وہیئت، اشکال والوان یعنی ظاہری ہیئات کی تو مراد ہو ہی نہیں سکتی کہ یہ بداہت اور مشاہدہ کے خلاف ہے، کوئی ایک انسان بھی دوسرے سے شکل وصورت، قد وقامت اور ناک نقشہ میں نہیں ملتا۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ عادت وخصلت، اخلاقِ ملکات، جذبات واحساسات، عقل وفہم یعنی باطنی اور نفسانی ہیئات کی تساوی اور یکسانی بھی مراد نہیں ہوسکتی کہ ہر شخص اس میں بھی اپنا ہی مخصوص رنگ رکھتا ہے، جس سے اس کی شخصیت اور فردیت قائم ہے۔

پس نہ ظاہری تشخصات کی تساوی مراد ہے نہ باطنی تشخصات کی اور نہ ہوسکتی ہے کہ اَیُّهَا النَّاسُ سے انسانی افراد مراد ہیں اور وہ بغیر ان تشخصات کے افراد ہی نہیں رہ سکتے، اس لئے لامحالہ یہ یکسانی اور مساوات کسی ایسی چیز میں ہوسکتی ہے جو تمام انسانی افراد میں یکساں طریق پر پائی جائے اور ظاہر ہے کہ وہ چیز شخصی ہونے کے بجائے نوعی ہی ہوسکتی ہے جو سارے بنی آدم میں مشترک ہو، اور وہ یقیناً انسانیت یا اس کے دوسرے ہم پلہ کلی خواص ہوں گے۔

پس دعوائے آیت کا حاصل یہ نکلا کہ اے لوگو تم ایک ماں باپ کی اولاد ہونے کی وجہ سے سب کے سب انسان ہو اور اس انسانی حیثیت میں مساوی ہو، تم میں بلحاظ نوعیت نہ کوئی فرق ہے نہ تفاوت۔ پس قرآن کریم کو خلقی مساوات اور ماں باپ کی وحدت بیان کرنے سے نوعی مساوات ثابت کرنا مقصود ہے جو بداہۃً ثابت ہو جاتی ہے۔

اسلامی مساوات

لیکن قرآن وسنت کا بلیغ اندازِ عام یہ ہے کہ اس میں ہر حکایت اور بیانِ واقعہ سے کوئی نہ کوئی عبرت اور نتیجہ مقصود ہوتا ہے، گویا اس کی ہر خبر کسی نہ کسی انشاء پر مشتمل ہوتی ہے اور اس خبر سے درحقیقت یہ انشاء ہی مطلوب ہوتی ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ میرے بعد تیس دجال پیدا ہوں گے جن میں سے ہر ایک نبوت کا مدعی ہوگا حالانکہ میرے بعد کوئی نبی نہیں۔ اس خبر سے حکم یہ نکلا کہ نہ انہیں سچا سمجھنا اور نہ ان کی پیروی کرنا۔ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ آخر زمانہ میں دجالِ اعظم آئے گا، خدائی کا دعویٰ کرے گا اور زمین میں فساد پھیلائے گا، تو حکم اس سے یہ نکلا کہ نہ اسے خدا ماننا نہ اس کے پاس پھٹکنا۔ یا مثلاً خبر دی گئی کہ آخر زمانہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے جو عدل وانصاف اور خیر وبرکت سے زمین کو بھر دیں گے، تو حکم یہ نکلا کہ ان سے مستفید ہونا اور ان کی اطاعت ونصرت کرنا۔ یا قرآن کریم نے فرمایا کہ ایمانداروں کو خدا سے عشق ہوتا ہے، جس کو اس آیت میں بیان کیا گیا ہے: وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ۔ تو اس سے حکم انشائی یہ نکلا کہ اے ایماندارو! خدا سے عشق اور شدتِ محبت پیدا کرو۔

غرض ہر خبر سے کتاب وسنت میں کوئی نہ کوئی انشاء مقصود ہوتی ہے جو اس خبر کے مناسب ہوتی ہے اور گویا مخاطبوں کو اس خبر سے نکلے ہوئے کسی اہم نتیجہ کا پابند بنانا مقصود ہوتا ہے۔ اسی طرح جب یہ خبر دی گئی کہ سارے انسان بلحاظِ خلقت بلاتفریق ایک ہیں تو اس سے بھی کوئی نہ کوئی حکم انشائی ہی مقصود ہونا چاہئے، ورنہ محض حکایتیں سنانا اور وہ بھی خلقی اور طبیعیاتی امور کی بذاتہ قرآن کا کوئی معتد بہ مقصد نہیں ہو سکتا، سو وہ حکم یہ ہے کہ اے لوگو جب تم غیر اختیاری طور پر خلقت اور نوع میں مساوی ہو تو اپنے ارادی افعال میں بھی یکسانی اور مساوات کا برتاؤ کرو۔

ظاہر ہے کہ نوع کسی کلی ہی قانون کا تقاضا کر سکتی ہے، جس میں تمام افرادِ نوع کی رعایت ہو، ورنہ شخصی رعایتوں کا تقاضا اشخاص کی طرف سے ہوسکتا ہے نوع کی طرف سے نہیں، پس انسانوں کی نوعی مساوات نے انسانوں کے لئے نوعی ہی قانون کا تقاضا کیا، جو اُن سب میں یکساں نافذ ہو۔

اور جب کہ انسانوں کی نوعی مساوات اس قانونی اور دستوری مساوات کو مانگ رہی ہے تو اسی سے اس قانونِ کلی کی نوعیت پر بھی روشنی پڑ جاتی ہے جس میں یہ مساوات طلب کی جارہی ہے کہ وہ کیسا ہونا چاہئے؟ ظاہر ہے کہ وہ خدائی قانون ہونا چاہئے، کیونکہ یہ مشترک انسانیت اپنے نوعی تقاضا سے انسانی ہی خواص کی متقاضی ہوسکتی ہے، نہ کہ جمادی اور حیوانی مخصوصات کی، اور جو خواص نہ جمادی ہوں نہ جسمانی بلکہ خالص انسانی اور انسانیت کا مقتضا ہوں وہ وہی ہو سکتے ہیں جو انسان کو حیوانوں اور اینٹ پتھروں سے جدا کرتے ہیں، یعنی علم و عقل، فہم و فراست، ذکاء و جودت، کمالِ اخلاق و ملکات وغیرہ، اور ظاہر ہے کہ جو چیز علمِ صحیح سے نمایاں ہو، عقلِ سلیم سے مؤید ہو، پھر فہمِ صحیح اور فراستِ صادقہ سے ظہور پذیر ہو کر کمالِ اخلاق کے زیر حکومت بھی ہو اسی کا جامع عنوان شریعت اور خدائی قانون ہے، جو انبیاء علیہم السلام جیسے صحیح العلوم، کامل العقول اور افضل الاخلاق طبقہ پر علومِ غیب سے وارد ہوتا ہے۔

پس قانونِ سماوی درحقیقت انسانی نوعیت کا ایک فطری تقاضا ہے اس لئے اگر انسانیت اپنے تمام افراد میں مساوی اور یکساں ہے تو اس کا یہ انتہائی تقاضوں سے طلب کردہ اور آوردہ قانون بھی اپنی ذات سے مساوی اور مساوی النفاذ ہونا ضروری ہے جو تمام افرادِ نوع پر یکساں حاوی ہو۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ افراد اس کے استعمال میں اپنے شخصی تساہل یا تعامل سے جو اُن ہی کے ذاتی قصد و اختیار سے متعلق ہے، فاضل و مفضول ہو جائیں اور ان میں تفاضل نمایاں ہو جائے۔

اسلامی قانون کا مساویانہ اجراء

بہر حال اس تکوینی حکایت سے (کہ تمام بنی آدم خلقت و نوعیت میں برابر ہیں) اسی مذکورہ اصول کے ماتحت یہ انشائی حکم پیدا ہوتا ہے کہ اے انسانو! اس خدائی قانون کو جو تمہاری ہی مساواتِ نوع کا مقتضا اور طلب کردہ ہے اپنے اوپر مساویانہ طریق پر جاری کرو جس میں زید و عمرو کا امتیاز نہ ہو،

کالے گورے کی تمیز نہ ہو، عربی عجمی کی خصوصیت نہ ہو، بلکہ جس پر بھی انسانیت کا اطلاق آجائے اسی پر یکسانی کے ساتھ اس کا نفاذ کرو۔

پس آیتِ کریمہ کی عبارت میں تو انسانوں کی نوعی مساوات دکھلائی گئی ہے اور اس کے مقتضا سے قانونی مساوات نمایاں ہو رہی ہے جو اصلی مقصود ہے، اور اس طرح کہ اس قانون کی نوعیت پر بھی اس سے روشنی پڑ رہی ہے کہ وہ شریعتِ اسلام ہے اور ساتھ ہی اجراءِ قانون کی مساوات کا انشائی حکم بھی پیدا ہو رہا ہے۔

یہی وہ مساوات ہے جو اسلامی مساوات کے نام سے مشہور ہے اور جس میں اسلام کو دنیا کے تمام مذاہب پر فخر وفوقیت حاصل ہے۔ اس کے نزدیک دائرۂ عبادت میں صلوٰۃ وزکوٰۃ اور صوم وحج وغیرہ کے جو فرائض ایک عامی کلمہ گو پر عائد ہوتے ہیں وہی ایک قطب اور غوث پر بھی آتے ہیں۔

معاملاتِ بیع وشراء اور نکاح وطلاق کے جو اصول ایک غریب کے لئے ہیں وہی ایک شاہِ ہفت اقلیم کے لئے بھی ہیں۔ جنائز ومیراث میں جو معاملہ ایک نادار ومفلس کے ساتھ ہوگا وہی ایک لکھ پتی اور سرمایہ دار کے لئے بھی ہے۔ نہ اسلام کی ہمہ گیر عبادت گاہوں میں مندروں کی سی قومی تفریقیں ہیں کہ شاہ وگدا جمع نہ ہو سکیں، نہ اس کے یہاں تحصیل علم میں برہمنوں اور کم ذاتوں کی خاندانی تخصیصات ہیں کہ وہ صرف بڑے خاندانوں کی میراث ہو، نہ اس کے یہاں کھانے اور پینے میں چھوت چھات ہے کہ ایک کا پس خوردہ دوسرے کے لئے نجاست کا حکم رکھے، نہ اس کے یہاں تمدنی امتیازات، وطنی اور قومی خصوصیات حقوق کی یکسانی کو باطل کر سکتی ہیں، نہ اس کے احاطہ میں رنگ وروپ کی خصوصیتیں ملکی اور غیر ملکی کا سوال اٹھا سکتی ہیں۔ غرض اسلام کے دائرۂ اثر میں اس قانونِ عام کے مساویانہ اجراء وتنفیذ میں کسی قسم کی نسلی، قومی، ملکی، وطنی، لونی خصوصیت حائل نہیں ہو سکتی۔

مساوات اور فرقِ مراتب

بہرحال اگر اسلامی مساوات کے یہ معنی ہیں کہ اسلامی قانون میں تمام انسانی طبقے برابر سمجھے جائیں تو یہ مساوات اس وقت تک قابلِ مدح بلکہ قابلِ ذکر شئے نہیں ہو سکتی جب تک کہ انسانوں میں مشترکہ انسانیت کے ساتھ مراتب کا فرق، درجات کا تفاوت، کمتر وبرتر کا وجود، اعلیٰ وادنیٰ کا تفاضل،

امیر وغریب کی تفریق اور شریف ووضیع کی تخصیص نہ ہو، کیونکہ مساوات کے معنی دو چیزوں کے ساتھ یکساں اور مساویانہ برتاؤ کرنے اور انہیں کسی خاص دائرہ میں ایک درجہ پر لے آنے کے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایک درجہ پر انہیں دو کو لانے کی سعی کی جاتی ہے جو ایک مرتبہ پر نہ ہوں، اور اس لئے کی جاتی ہے کہ کمتروں کی دل شکستگی نہ ہو اور برتروں کو نازِیبا نہ ہو۔ کمتر تو یہ سمجھ کر مسرور وبشاش رہ سکیں کہ ان کی ہستی بھی اس دائرہ میں بڑے طبقوں میں شمار ہوسکتی ہے، اور برتر یہ سمجھ کر اترا نہ جائیں کہ وہ بہمہ وجوہ تحتانی طبقوں سے بالاتر اور فوق الفطرت ہیں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ فوقانی طبقوں کو تو ماتحت طبقات سے نفرت نہ رہ سکے گی اور تحتانی طبقوں کو مافوق طبقات سے انحراف واعراض لاحق نہ ہوگا۔ پس مساواتِ احکام کی رو سے ایک طبقہ کا غرور ٹوٹتا ہے اور ایک طبقہ کی شکستگی، ایک تکبر سے محفوظ رہتا ہے اور ایک تذلل سے۔

عدل اور مساوات کا فرق

مگر یہ مساوات کا اجراء اور اس کا قابلِ مدح ہونا تب ہی پورا ہوسکتا ہے جب کہ کمتر وبرتر اور فوق وتحت کے درجات انسانوں میں ہوں تا کہ اسلامی قانون کو اس دعویٰ کا موقع ہاتھ آسکے کہ اس نے اعلیٰ وادنیٰ، امیر وغریب اور کمتر وبرتر کو احکام کی ایک صف میں لا بٹھایا، ورنہ اگر یہ فروقِ مراتب ودرجات نہ ہوں بلکہ سب انسانی طبقے ایک حیثیت ایک پوزیشن ایک کیرکٹر کے ہوں کرامت و وجاہت، عزت وذلت، دولت وحشمت، علو ودنائت میں قدرتی طور پر بالکلیہ مساوی ہوں تو مساوات کا جس کے معنی ایک درجہ اور ایک صف میں لا بٹھانے کے تھے محل ہی کونسا باقی رہ جاتا ہے کہ صرف ہمت واقرار کر کے دائرۂ احکام میں تساوی کی سعی کی جائے، اور پھر اس مساوات کو قابلِ مدح یا قابلِ ذکر قرار دیا جائے۔

دیکھو عرفِ عام میں کریم النفس لوگوں کی بے غرضی اور ہمدردئ عامہ کی مدح یہ کہہ کر کی جاتی ہے کہ فلاں شخص اپنے پرائے کے ساتھ یکساں سلوک کرتا ہے۔ منصف حاکم کی انصاف پسندی اور عدل گستری کی داد یہ کہہ کر دی جاتی ہے کہ فلاں حاکم بلا لحاظِ تعلقات امیر وغریب اور قوی وضعیف کو یکساں نگاہ سے دیکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کریموں کے سلوک کی یکسانی اور عادل حکام کی یہ یک بینی اسی

وقت تک قابل مدح بلکہ قابل ذکر رہ سکتی ہے جب تک کہ امیر وغریب اور اپنے پرائے اس یگانگت وبیگانگی سمیت ان کے سامنے ہوں اور پھر یہ مراتب کا تفاضل انہیں عدل وانصاف اور یکساں سلوک سے نہ روک سکے، ورنہ اگر کسی کریم کے سامنے صرف اپنے ہی اپنے ہوں غیر نہ ہوں، یا حاکم کے سامنے سب متحد المرتبہ اشخاص ہوں تفاضلِ مدارج کا وجود ہی نہ ہو، تو پھر اس کے یکساں برتاؤ کو عدل تو کہا جائے گا مگر مساوات نہ کہا جائے گا کہ مساوات کا محل ہی متفاوت المرتبہ اشخاص ہو سکتے ہیں نہ کہ یک رتبہ لوگ۔

پس ادائے حقوق سے تو عدل کی حقیقت قائم ہوتی ہے اور مختلف افراد کے ساتھ یکساں برتاؤ کرنے سے مساوات کا ظہور ہوتا ہے۔ اس لئے اسلام کو اپنے مساویانہ اور ہمہ گیر قانون کی یکسانی اور مساوات کو قابل فخر وقدر کہنے کا موقع تب ہی مل سکتا ہے کہ اسکے سامنے انسانی برادریوں میں مراتب ودرجات کے مختلف فروق اور معیار موجود ہوں، اور پھر وہ یہ اعلان کرے کہ میں نے اپنے احکام میں ذات پات کی اونچ نیچ، علو وسفل اور اعلیٰ ادنیٰ کی تفریقوں کو نظر انداز کر دیا ہے، اور منفذ قانون میں تمام ان تکوینی ونیز مصنوعی امتیازات کو نا قابل التفات سمجھ لیا ہے جس کی رو سے قانوناً مافوق طبقہ تو ہمیشہ کے لئے جابرانہ عزت کا مالک بنا رہے اور ماتحت طبقہ قانونی نقطۂ نظر سے دائماً پست اور ذلیل ٹھہر جائے۔ اس آواز میں جہاں اربابِ تفوق کے لئے خوف واندیشہ کا سامان ہے کہ وہ مطلق العنان نہ ہو جائیں، اور اربابِ تسفّل کے لئے دل جوئی اور دلبستگی کا سہارا ہے کہ وہ مایوس اور شکستہ نہ ہو جائیں، وہیں اربابِ تفوق اور اربابِ تسفّل کا وجود اور ان کے درجات کا فرق بھی نمایاں طور پر باقی رہنا ضروری اور لازمی ٹھہر جاتا ہے۔

بہر حال جب کہ مساوات کے لئے تفاوتِ مراتب اور فرقِ درجات ضروری تھا تو یہ بھی ضروری تھا کہ من جانب اللہ اس تفاوت کا کوئی اصولی معیار اور ما بہ التفاوت مقرر ہو، اور اس طرح مقرر ہو کہ اس کے ہونے سے مساوات کی حقیقت اور فضیلت نمایاں ہو، نہ یہ کہ وہ الٹا مساوات کو کالعدم بنا کر اس کی جگہ خود اختیار کر لے۔

فرقِ مراتب کے مختلف معیار

سوغور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانی برادریوں میں یہ تفاوت یا تو کسی جسمانی سلسلہ سے آسکتا ہے یا روحانی سلسلہ سے، کہ جسم وروح ہی انسان کی دو اصولی بنیادیں ہیں، اور اس لئے دو ہی قسم کے درجات اور دو ہی قسم کے معیارِ درجات انسانوں میں قائم ہوسکتے ہیں۔ سو جسمانی سلسلہ کا مابہ التفاوت تو نسب ہے جو کسی جسمانی باپ سے چلتا ہے اور اس کی ذریت میں پھیل جاتا ہے، اور روحانی سلسلہ کا مابہ التفاوت مذہب ہے جو کسی روحانی باپ سے چلتا ہے اور اس کی ذریت میں پھیل جاتا ہے۔

پس جس طرح مذہب کے سلسلہ میں اعلیٰ وادنیٰ اقوام ہیں پھر ایک ایک قوم میں اعلیٰ وادنیٰ طبقات ہیں، پھر ایک ایک طبقہ میں اعلیٰ وادنیٰ افراد ہیں جن کی کرامت، علو ودنائت کا معیار اسی روحانی انتساب کا کمال ونقصان ہے، ٹھیک اسی طرح انساب کے سلسلہ میں بھی اعلیٰ وادنیٰ برادریاں ہیں، پھر ایک ایک برادری میں اعلیٰ وادنیٰ خاندان ہیں، پھر ایک ایک خاندان میں اعلیٰ وادنیٰ افراد ہیں جو عرفِ عام میں اپنے انہی انتسابات کی رو سے معروف ومتعارف ہیں اور انہی انتساباتِ مادّی کے کمال ونقصان پر ان طبقات کا کمال ونقصان دائر ہے، اور انہی دو نوع کے تفاوتوں کو حق تعالیٰ نے آئندہ آیت میں کھول دیا ہے۔ پہلے جسمانی تفاوت کے متعلق ارشاد ہے:

وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا .

اور بنایا ہم نے تم کو شعوب وقبائل تاکہ تم پہچانے جاؤ۔

دوسرے روحانی تفاوت کے متعلق ارشاد ہے:

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ .

تحقیق عزت والا تم میں اللہ کے نزدیک زیادہ متقی ہے۔

فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ روحانی سلسلہ کا تفاوت اختیاری ہے اور جسمانی سلسلہ کا غیر اختیاری، یعنی مذہب کے دائرہ میں ہر انسان اختیار رکھتا ہے کہ کسی مذہب کے دائرہ میں داخل ہوکر اس کے ایک صاحبِ مذہب کو اپنا روحانی باپ بنالے اور اپنا انتساب اس سے قائم کرلے، یا اسے

تبدیل کر کے اس انتساب کو بدل ڈالے، لیکن جسمانی سلسلہ کا انتساب غیر اختیاری ہے جو حقیقتاً باپ بن چکا ہے اس سے نسب قطع کر کے کسی دوسرے کو باپ کہلانے سے نہ وہ باپ بن سکتا ہے اور نہ سلسلۂ نسب ہی اس سے قائم ہو سکتا ہے۔

تبدیلِ نسب کی حرمت

یہی وجہ ہے کہ اس جسمانی مابہ الالتفات (نسب) کو حق تعالیٰ نے کلمۂ جَعَلْنَاكُمْ سے شروع فرمایا ہے جس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ شعوب وقبائل اور ان کے انساب وانتسابات مجعولِ حق ہیں، جس میں انسانی اختیارات اور تصرفات کو اصلاً دخل نہیں، اور روحانی مابہ التفاوت (مذہب) کو تقویٰ پر دائر کیا جو اختیاری چیز ہے، خواہ وہ اعتقادی تقویٰ ہو یا عملی، جس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ نسب کا کمال ونقصان جعلِ الٰہی کے تابع ہے اور دین کا کمال ونقصان خود انسان کے ارادہ واختیار کے۔

پس اسی آیت کے کلمۂ جعل سے جیسے تکویناً تبدیلِ نسب کا ناممکن ہونا نکلتا ہے اسی طرح تشریعاً تبدیلِ نسب کی حرمت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ آبائی نسب کا تبدیل کنندہ جعلِ حق میں اپنے جعل سے مداخلت کرنے کا مرتکب ہوتا ہے اور ایک ناممکن کو ممکن دکھلانے کی کوشش کر رہا ہے، جیسا کہ خلقتِ ظاہری میں ایک بدصورت بتکلف خوبصورت بننے لگے اور اس مصنوعی یا جعلی حسن سے اپنی صورت کی برائی پر پردہ ڈالنے کی ناکام سعی کرے، یا ایک عورت بتکلف مرد بننے کے لئے مردانہ خدوخال کی نمائش کرے، یا اس کے برعکس ہو۔ یہ سب صورتیں ناممکن ہونے کے ساتھ ساتھ اس لئے حرام ہیں کہ ان میں تغییرِ خلق اللہ کا ارتکاب ہوتا ہے جس کو قرآن نے شیطانی فعل اور خسرانِ مبین کہا ہے، اور گویا ایک متکلّف زبانِ حال اور اپنی فعلی بناوٹوں سے باور کراتا ہے کہ معاذ اللہ قدرت نے اسے ایسی صورت بخشنے میں غلطی کھائی تھی جس کی اصلاح اس نے کی۔ پس اسی طرح تبدیلِ نسب کرنے والا تغییرِ جعل کا مرتکب ہے جو مفاخرت کی خاطر مصنوعی نسب دکھلا کر اس کا اعلان کرتا ہے کہ میرا قبیلہ اور شعب بنانے میں قدرت نے خطا کی تھی جس کی اصلاح میں اپنی تبدیلی سے کرتا ہوں۔ یہ ناممکن ہونے کے ساتھ چونکہ ایک انتہائی شوخ چشمی اور فعلِ حق کے مقابلہ میں جسارت ہے اسی لئے حدیثِ بخاری میں اس پر جہنم کی وعید سنائی گئی ہے۔

نسبی امتیازات

انساب وقبائل کا غیر اختیاری ہونا ظاہر فرما کر پھراسی آیت کریمہ میں یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ تمام بنی آدم ایک ہی نسب اور ایک ہی قبیلہ سے نہیں بلکہ انکے شعوب اور قبائل متعدد ہیں، اور پھراس تعدّد کی غرض وغایت بیان فرمائی کہ وہ تعارف ہے تا کہ آپس میں ایک دوسرے کو اور اس کے اصولی اور فروعی سلسلہ کو جاننے پہچاننے کا سلسلہ باقی رہے، اور اس معرفت پر جو معاملات دائر ہیں وہ سہولت اور عدل کے ساتھ وجود پذیر ہوتے ہیں۔

لیکن جب کہ شعوب وقبائل کا یہ تعدّد اور اس کے ساتھ اس کی غایت لِتَعَارَفُوْا (تعارف) کو ملا کر غور کیا جائے تو خود بخود ثابت ہو جاتا ہے کہ قبائل کی وجہِ تعارف بننے کے لئے محض تعددِ قبائل کافی نہیں بلکہ تعدد کے ساتھ تعریفی خصوصیات کی بھی ضرورت ہے، کیونکہ اگر محض متعدد یا کثیر ہو جانا وجہِ تعارف ہوتا تو یہ لاکھوں اور کروڑوں انسان جو بلا شبہ کثیر ومتعدد ہیں محض اپنے تعدد کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے اور آپس میں پہچانے جاتے۔ حالانکہ ان کے باہمی تعارف کے لئے محض تعدد وتکثر کافی نہیں جب تک ہر ہر فرد میں شخصی خصوصیات وامتیازات نہ ہوں۔

صورتوں کی بناوٹ الگ الگ نہ ہو، الوان واشکال اور چال ڈھال جدا جدا نہ ہو، ورنہ متعدد ہو کر اگر سب ایک سی صورت ووضع کے ہوں، تو سب آپس میں رَل مل جائیں اور تعارف حاصل نہ ہو۔ یا عالم کی ہزارہا انواع واجناس انسان، گھوڑا، گدھا، بیل وغیرہ، یا جسم جوہر وجسم نامی حیوان وغیرہ یقیناً متعدد ہیں مگر محض متعدد ہو جانے سے ان میں کوئی امتیاز پیدا نہیں ہوتا، جب تک ان میں ایسی نوعی اور جنسی خصوصیات نہ ہوں جو ایک نوع کو دوسری نوع سے جدا کر سکیں۔

یا مثلاً انسانوں میں مختلف ممالک کی قومیں اور مختلف مذاہب کے پیروکار سلسلے کس قدر کثیر ومتعدد ہیں، لیکن پھر بھی ان قوموں کا باہمی تعارف محض متعدد ہو جانے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر ان میں وہ قومی شعائر، وہ ملکی اور مذہبی خصوصیات، لباس، تمدن، رہائش، وضع قطع، عبادات ومعاملات اور عام حوائج زندگی آپس میں ممتاز نہ ہوں جن سے ایک قوم دوسری قوم سے، ایک طبقۂ مذہب دوسرے طبقاتِ مذہب سے پہچانا جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح قبائل وانسان کا محض تعدد وتکثر وجہِ

تعارف نہیں ہوسکتا، جب تک کہ ان متعدد قبائل وشعوب میں امتیازی خصوصیات، ذاتی یا عرضی طور پر موجود نہ ہوں۔

اس لئے **شعوبًا وقبائل** کے صیغوں سے جہاں قبائل وانساب کا تعدد ماننا پڑے گا وہیں **لتعارفوا** کے مقتضا سے ان کے باہمی تعارف کے لئے ان شعوب وقبائل میں امتیازات وتفاوت کا تسلیم کرنا بھی ناگزیر ہوگا، بلکہ یوں کہو کہ متعدد اشیاء میں جو امور وجہِ تعدد ہوں گے وہی وجہِ تعارف بھی ہوں گے، کیونکہ متعدد اشیاء ہوتی ہی وہ ہیں جو بعینہٖ ایک نہ ہوں اور جب بعینہٖ ایک میں دوسری کے خلاف کوئی خصوصیت ہوگی جو وجہِ تعدد بنے گی جس سے یہ ایک دوسرے میں رَل مل نہیں جاتی۔

پس جو چیز وجہِ تعدد بنی وہی وجہِ امتیاز وتعارف بھی بنی۔ پس ترقی کر کے یوں دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ درحقیقت تعدد امتیاز کو مستلزم ہی نہیں ہے بلکہ تعدد ہی درحقیقت امتیاز ہے، جہاں تعدد ہوگا وہاں ان متعدد اشیاء میں امتیازی خصوصیات بھی ہوں گی۔

پس قرآن کریم نے اگر شعوب وقبائل کے تعدد کا دعویٰ کیا (اور تعدد کے لئے تمیز ضروری ہے) تو اس نے بلاشبہ دعویٰ کے ساتھ اس لازم دعویٰ کا بھی اِدعاء کیا کہ ان قبائل وشعوب میں ضرور ایسی امتیازی خصوصیات ہیں جو ایک قبیلہ کو دوسرے قبیلہ سے ممتاز کرتی ہیں، ورنہ پھر قبائل متعدد ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ بہر حال شعوب وقبائل کے دعوائے تعدد سے بھی ان کے امتیازات پر ایک تیز روشنی پڑ جاتی ہے جو نصِ قرآنی سے بھی پھوٹ رہی ہے۔

تفاضلِ انساب

اور ظاہر ہے کہ جہاں امتیازاتِ مخصوصہ اور تفاوت وفروق کا دخل آئے گا وہاں کسی نہ کسی وجہ سے تفاضل پیدا ہو کر فاضل ومفضول اور برتر وکمتر درجات بھی لازمی طور پر پیدا ہوجاویں گے، اس لئے شعوب وقبائل کے ساتھ **لِتَعَارَفُوْا** کے ملانے سے بدیہی طور پر ان میں فرقِ مراتب ودرجات ثابت ہوجاتا ہے۔

نسبی امتیازات کا معیار

بہر حال جبکہ خود انساب وقبائل فرضی نہیں ہیں بلکہ جَعلِ حق کے تابع ہیں، اور نسبی امتیازات بھی جو تعددِ قبائل سے نکل رہے ہیں اور لِتَعَارَفُوْا اس پر شاہد ہے، جعلِ حق ہی سے جس کی تصریح جَعَلْنَاکُمْ میں ہے، وجود پذیر ہوئے ہیں، نہ کہ انسانی فعل وتصرف سے، تو اس سے یہ یقینی اندازہ ہوتا ہے کہ اس تفاضلِ انساب کا جو بھی معیار ہوگا وہ بھی خلقی اور قدرتی ہی ہونا چاہئے جو انسان کے فرض کر لینے یا اس کے اختراع وتجویز پر قائم نہ ہو، آخر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ مختلف اشیاء کو حسین وقبیح تو حق تعالیٰ اپنی صنعت سے بنائیں اور حسن وقبح کا معیار بندے تجویز کریں، جس کی پابندی حضرتِ حق تعالیٰ پر عائد ہوتی ہے، معاذ اللہ۔ بلکہ قدرتی پیداوار کا معیارِ حسن وقبح بھی قدرتی ہی ہوسکتا ہے نہ کہ فرضی اور اختراعی، اس لئے جو بھی نسبی تفاضل کا معیار ہوگا وہ بھی خلقی ہونے کی وجہ سے وَجَعَلْنٰکُمْ کے نیچے سے نکل سکے گا۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ خلقتیں انسان میں دو ہی قسم کی ہیں ایک ظاہری خلقت ہے جو آنکھوں سے محسوس ہوتی ہے جسے رنگ وروپ، یا پیرایہ وصورت کہتے ہیں اور ایک باطنی خلقت ہے جو گو آنکھوں سے محسوس نہیں ہوتی مگر دل کی آنکھ سے اوجھل بھی نہیں ہے، جسے حقیقت وقوت یا خلق وملکہ کہتے ہیں۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ظاہری خلقت (صورت وپیرایہ) اس باطنی خلقت کا ظہور محض ہے خود اصل نہیں، جیسے ایک بجلی کے قمقمہ کے فیوز تار کا بانک دار حلقہ برقی رو کے لئے مظہر ہے خود برق یا بجلی نہیں کہلاتا، اصل برق وہی چمکدار قوت ہے جس نے اس فیوز کو عارضی طور پر اپنی جلوہ گاہ بنالیا ہے، اسی طرح اصل انسانیت وہی غیر محسوس خلقت قوائے باطنی اور اخلاق وملکاتِ نفسانیہ ہیں جنہوں نے عارضی طور پر اس گوشت پوست کے پنجرہ کو اپنی جلوہ گاہ قرار دے لیا ہے، نہ کہ خود یہ گلی خول، اس لئے ان خلقی انساب وقبائل کے تفاضل کا معیار بھی اگر کوئی خلقت قرار پاسکتی ہے تو وہ یہی اصل انسانیت (باطنی قویٰ) ہوسکتی ہے نہ کہ اس کا یہ عارضی اور ظاہری نشیمن، جو عارضی بھی ہے اور اصل بھی نہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسانی نسبوں کے امتیازات انسانوں کی اصلیت یعنی پیدائشی اخلاق وملکات کے تابع ہیں، یعنی انساب وقبائل کی کرامت ودنائت یا فضیلت ومنقصت کا معیار ان اخلاق کا

غیر اختیاری کمال ونقصان ہے اور بس۔

اب یہ چیز فی الجملہ واضح ہوگئی کہ جب تعددِ انساب بھی خلقی ہے اور تمائزِ انساب بھی خلقی تو معیارِ تمائز غیر خلقی کیسے ہوسکتا ہے، یقیناً وہ بھی خلقی اور جعلِ حق ہے، مگر صرف خلقتِ باطن سے متعلق ہے جو اصل انسانیت ہے۔ پس انسانی شعوب وقبائل کا کھرا کھوٹا ہونا ان کی اصلیت کے کھرے اور کھوٹے ہونے پر دائر رہنا، وَجَعَلْنٰکُمْ ہی کے اقتضاء سے نکل آیا جسے غیر منصوص نہیں کہہ سکتے، لیکن مزید توضیح جس سے اس معیارِ تفاضلِ انساب کا شرعی ہونا خوب خوب کھل جائے دوسرے تین شرعی اور منصوص مقدموں پر موقوف ہے۔

(۱) لاتبدیلیٔ اخلاق

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بندہ کے اخلاق فطری اور خلقِ الٰہی سے ہیں جن کے رکھنے نہ رکھنے میں بندہ کے کسب واختیار کو اصلاً دخل نہیں، اور اسی لئے اصلاحِ اخلاق کا حاصل ازالہ نہیں بلکہ امالہ ہے، یعنی ان فطری اخلاق کا مصرف بدل کر انہیں صحیح راہ میں استعمال کیا جائے، پس استعمالِ اخلاق خیر میں ہو یا شر میں بندہ کا اختیاری فعل ہے لیکن خود اخلاق کا وجود وعدم محض تخلیق حق سے ہے، جس پر انسان کو ادنیٰ قدرت واختیار بھی حاصل نہیں، اسی کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

اذا سمعتم بجبل زال عن مکانه فصدقوه واذا سمعتم برجل زال عن اخلاقه فلا تصدقوه.

یعنی جب تم سنو کسی پہاڑ کے متعلق کہ اپنی جگہ سے ہٹ گیا تو اس کی تصدیق کرلو اور اگر سنو تم کسی شخص کے متعلق کہ اپنے اخلاق سے ہٹ گیا، پس اس کی تصدیق نہ کرو۔

اخلاق کی اس لاتبدیلی اور صحبتوں کی تبدیلی سے ان کے مصرفوں کی تبدیلی کے متعلق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کلمات سے رہنمائی فرمائی ہے:

خیارکم فی الجاهلیة خیارکم فی الاسلام.

زمانۂ جاہلیت کے تمہارے خیار زمانۂ اسلام کے بھی خیار ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ خیریت اور انتخاب عمل کے معیار سے نہیں کہ جاہلیت کا عمل درست ہی کونسا تھا

جو خیر اور مقبول ہوتا، بلکہ اخلاق کے معیار سے ہے کہ جو جاہلیت میں بلند پایہ اخلاق، بلند حوصلہ اور اعلیٰ اخلاقی حیثیت رکھتا تھا اسلام میں آ کر اس کی وہ خلقی شان اور حیثیت باطل نہ ہو جائے گی بلکہ اسے چار چاند لگ جائیں گے۔ فرق ہوگا تو یہی کہ پہلے وہ شان جاہلیت میں صرف ہوتی تھی، اب اسلام میں ہوگی۔ پس اسلام مصرف اور راہِ استعمال بدلے گا نہ کہ لوگوں کی خلقتیں بدل کر ان میں اخلاقِ جداگانہ پیدا کر دے گا۔

اس لئے جو لوگ جاہلیت میں جن خلقی حیثیت سے مشاہیر وممتاز اور مرجع انام تھے وہ اسلام میں بھی رہے کہ اخلاق بھی ان کے وہی قدیم ہی باقی رہے۔ پس جن اعلیٰ اخلاق کو جاہلیت کی بری صحبتوں، بری مجلسوں اور برے مشوروں نے بری راہ پر لگا رکھا تھا اسلام میں انہی اعلیٰ ملکات اور خلقی کمالات کو حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک صحبت بابرکت، مجلس نشینی، غیر مشکوک علوم اور غیر مشتبہ اعمال ہاتھ لگے اس سے وہ چمک اٹھے، بالکل اسی طرح جیسا کہ ایک شیر کا بچہ نیستاں سے جدا پڑ کر بکریوں کے گلے میں پرورش پائے، اپنی خلقی حیثیت سے بے خبر رہ کر انہی کی غذاؤں سے پلے، انہی کی پست آوازیں سنے، انہی کے دبے دبے افعال کا مشاہدہ کرتا رہے اور اس لئے انہی کے سے مسکینانہ افعال اس سے بھی سرزد ہونے لگیں، نہ اس سے شجاعت کا ظہور ہو نہ بسالت کا، ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں شیروں کے خصال وعادات نہیں، صحراء کی حکمرانی کا جذبہ اور بلند حوصلگی نہیں، باطنی شجاعت اور ظاہری وجاہت نہیں، سب کچھ ہے مگر بکریوں کی صحبت میں سب رائیگاں ہے کہ اس صحبت میں رہ کر نہ اسے اپنی فطرت کا علم صحیح ہے اور نہ اس کے مناسب عملی صورتیں ہی سامنے ہیں کہ ویسے عمل کی خواہش اور طبیعت میں ابھار پیدا ہو۔

لیکن اگر یہی شیر کا بچہ کسی اپنے ہم جنس کو دیکھ پائے اور اس کے غرّانے اور حملہ آوری سے آشنا ہو جائے یا کم از کم خود اپنی ہی صورت کسی آئینہ یا پانی میں غور سے دیکھ لے تو کوئی شبہ نہیں کہ اسی دن اسے اپنی فطرت یاد آ کر اپنا آبائی پیشہ یاد آ جائے، وہی اس کے اندرونی اخلاق جو محرک نہ ہونے سے مردہ پڑے ہوئے تھے جاگ اٹھیں گے اور سب سے پہلے وہ انہی بکریوں کا صفایا بول کر نیستاں کی راہ لے گا اور پھر مسکین بکری تو بجائے خود رہی جنگل کے کسی درندے کو بھی مجال نہ ہوگی کہ اس سے آنکھ ہی ملا سکے۔ پھر وہی شیر ہوگا اور وہی اس کے آبائی جذبات۔

صحابہ کرام جو حضرت نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے منتخب کئے جا چکے تھے، بلا شبہ خلقی طور پر شیر بیشۂ دین و دیانت وشجاعانِ میدانِ علم وعمل تھے، مگر جاہلیت کی ان بکریوں میں رَل مل کر جن کی قسمتیں ایمان سے محروم تھیں ان کے خلقی کمالات واخلاق راکھ میں دبے ہوئے تھے، جوں ہی کہ اسلام کی منادی ہوئی اور حق کے آئینہ میں انہیں اپنی خلقی صولت وہیبت فطری دین و دیانت اور علم ومعرفت کی صورت دکھائی دی تو وہ ایکدم دھڑ دھڑی لے کر اٹھے اور اٹھے تو پہلے ان جاہلیت زدہ بکریوں ہی سے نمٹے جنہوں نے ان کی آبائی قوتوں پر ڈھیروں راکھ ڈال رکھی تھی، پھر وہی تھے اور ان کی بلند حوصلگیاں تھیں، ان کی ذوات تھیں اور عالی ظرفیاں تھیں، بیک دم انہوں نے اپنی خیریت وانتخاب کا ڈنکا بجا دیا اور دنیا کو اپنی چھپی ہوئی طاقتوں کا تماشا دکھلا دیا۔

مشرکینِ قریش بھی انہی کے بھائی بند تھے اور وہی اعلیٰ جذبات رکھتے تھے مگر ابن نوحؑ کی طرح انہوں نے آئینۂ حق (جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) میں اپنی خیر کا چہرہ ہی دیکھنا نہ چاہا، ہر چند آئینہ دکھایا گیا، مجلس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بلایا گیا، کلامِ حق سنایا گیا مگر انہوں نے دیکھنے اور سننے کا ارداہ ہی نہ کیا:

لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا.

پھر ان کے جذبات کا مصرف کیسے صحیح ہوتا اور اندرونی اخلاق راہِ حق میں کس طرح بروئے کار آتے۔ اس لئے وہ نجات نہ پا سکے اور خدا کے یہاں مقبول نہ ہوئے مگر ان کے ذاتی اور خلقی علوو شرف میں کوئی کمی نہ تھی۔

بہر حال خیارِ اسلام وہ خیارِ جاہلیت ہی تھے، اسلام نے ان کا استعمالِ اخلاق بدل دیا، پس گو تمام صحابہ شرفِ صحبت میں برابر تھے مگر ان کے مراتب کا تفاوت اور شرف وقبول کے درجات اعمال کے معیار سے نہ تھے کہ وظائفِ عمل فرائض وواجبات ہوں یا سنن ومستحبات تقریباً ایک ہی نوعیت کے تھے بلکہ اخلاق کے معیار سے تھے کہ اس میں پہلے ہی سے خلقۃً سب متفاوت تھے، پس جو جس درجہ میں وہاں متبوعِ انام اور مطاعِ خواص وعوام رہا اسلام میں پہنچ کر بھی اسکے وہی اخلاقی اثرات قائم رہے۔

(۲) اخلاق کا تفاضل

اسی کے ساتھ دوسرا یہ مقدمہ بھی نا قابلِ انکار ہے کہ اخلاق کی حیثیت سے انسانوں میں مراتب اور مدارج ہیں، سارے بنی آدم ایک ہی اخلاق پر نہیں ہیں، کچھ لوگ اعلیٰ اخلاق رکھتے ہیں کچھ ادنیٰ، کچھ رذائل اخلاق پر مجبول ہیں اور کچھ فضائل اخلاق پر، جو جتنا اخلاقِ الٰہیہ سے متخلّق ہے اتنا ہی علو وکرامت اپنے اندر رکھتا ہے، اور جو اخلاقِ ربانی سے جتنا ہٹا ہوا ہے اتنی ہی دنائت ورزالت اپنے اندر رکھتا ہے۔

بہر حال اعمال سے قطع نظر اخلاقی معیار سے انسانوں میں جودت ورداِئت بدیہی اور مشاہد ہے، اخلاق کے اسی تفاوت کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں ارشاد فرمایا ہے:

الناس معدن کمعادن الذھب و الفضۃ.

انسان کانیں ہیں مثل سونے چاندی کی کان کے۔

جیسے کانوں میں سے کوئی کان سونا بخشتی ہے کوئی چاندی کوئی کوئلہ دیتی ہے اور کوئی مٹی کا تیل جو بدبو پھیلا دیتا ہے اسی طرح قلوب کی کانوں میں سے کوئی قلبی کان اعلیٰ اخلاق کے اثرات نمایاں کرتی ہے کوئی ادنیٰ اور ردّی، کسی قلب سے امانت پھیلتی ہے اور کسی سے شر وفتنہ۔ پس جس طرح یہ زمین کے مختلف قطعے اپنے مکنون خزانوں میں انسانی ایجادات وتکوین سے باہر ہیں ہاں ان کا استعمال انسان کے قبضہ میں ہے اسی طرح قلوب کی کانوں کے یہ مختلف المدارج مادے بھی انسان کی دست برد سے محفوظ ہیں ہاں ان کا استعمال انسانی دائرۂ اختیار میں ضرور ہے۔

اس تفاوتِ اخلاق کو پہلے مقدمہ کی حدیث سے ملا کر یہ نتیجہ بداہۃً برآمد ہوتا ہے کہ من جانب اللہ کچھ لوگ اعلیٰ اخلاق کے لئے منتخب کر لئے گئے ہیں اور کچھ ادنیٰ کے لئے، اور پہلے ہی سے بمعیارِ اخلاق اعلیٰ وادنیٰ، اشرف وارذل، برتر وکمتر طبقات وافراد متعین ہیں، حتیٰ کہ انہیں پیدائشی اخلاق کے معیار سے نبوتوں کا انتخاب من جانب اللہ عمل میں آیا ہے، بعض بعض افرادِ بنی آدم وہ بھی ہوتے ہیں جو اپنے انتہائی علوِ اخلاق کی وجہ سے ربانی اخلاق کا نمونہ بن کر دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں، اور ان کی اسی اخلاقی رفعت کی بناء پر انہیں رسالتِ الٰہیہ کے اعلیٰ منصب سے سرفراز فرمایا گیا۔

اور نہ صرف عند اللہ بلکہ عند الناس بھی مقبولیت کا معیار اعمال کے بجائے اخلاق ہی سمجھے گئے ہیں، چنانچہ دو متفاوت الاخلاق انسان عمل میں مساوی ہوتے ہیں لیکن ایک کے عمل کا اثر اعلیٰ مرتبہ میں ظہور کرتا ہے ایک کا ادنیٰ میں، اتنے ہی عمل سے ایک رفعتِ شان اور مقبولیت کی اونچی سطح پر جا پہنچتا ہے اور دوسرا پھر بھی کس مپرسی اور بے کسی کے حضیض میں پڑا رہ جاتا ہے، بلکہ ایک بہت سے عمل کر کے بھی نہیں ابھرتا اور دوسرا اس سے بہت کم مقدار عمل کر کے کہیں سے کہیں جا پہنچتا ہے۔

انبیاء علیہم السلام کا ایک سجدہ عالم کی ساری عبادتوں سے زیادہ وزن دار ثابت ہوتا ہے، حالانکہ بظاہر صورت بہت سے امتی ریاضت و مجاہدہ اور عبادات و اعمال میں انبیاء سے زیادہ مصروف دکھائی دیتے ہیں، مگر پھر بھی امت کے مشاقہ اعمال کو انبیاء کی ایک سہل سے سہل سنت سے کوئی بھی نسبت نہیں۔ فرق اگر ہے تو عمل کا نہیں ورنہ یا تو نبی غیر نبی برابر ہو جاتے یا بعض اوقات امتی نبی سے بڑھ جاتے، بلکہ وہی اخلاق کا ہے۔

وہ جن باطنی قویٰ اور دواعیٔ ربانی سے عمل کرتے ہیں، دوسروں کو وہ خلقۃً نصیب نہیں، اور پھر اسی معیار سے امتوں کے افراد میں فرقِ مراتب قائم ہوتا ہے۔ پس قلوبِ انسانوں میں تفاوتِ مراتب کو اخلاق ہی کے معیار سے پہچانتے ہیں، کہ مدارج کا تفاضل فی الحقیقت اخلاق کے ہی معیار سے ہے۔

(۳) اخلاق کا نسلوں میں منتقل ہونا

تیسری چیز یہ بھی قابل انکار نہیں کہ عموماً اولاد میں آباء واجداد کے اخلاق کا اثر آتا ہے اس میں اخلاق کی نوعیت منتقل ہوتی ہے اور اولاد بحیثیت مجموعی آبائی اخلاق کا نمونہ ہوتی ہے، اسی لئے حدیثِ نبوی میں ارشاد ہے:

الولد ثمرة الفؤاد – یا – الولد سرٌّ لابيه

اولاد قلب کا ثمرہ ہے، یا اولاد نمونہ ہے باپ کا۔

اولاد کے ثمرۂ قلوب ہونے کا حاصل یہی ہے کہ جس طرح پھل اپنے درخت کے تمام قوائے نباتیہ کا خلاصہ ہوتا ہے اسی طرح اولاد والد کے قلبی اخلاق کا خلاصہ ہوتی ہے کہ یہ تمام باطنی مادّے جن

کا خزانہ انسانی قلب ہے والد سے ولد کی طرف منتقل ہوتے ہیں، یعنی جیسا کہ خلقتِ ظاہری میں عموماً اولاد میں ماں باپ کی شباہت ہوتی ہے اس کی بناوٹ اور ناک ونقشہ کی نوعیت ہوتی ہے جو ماں باپ کی تھی، گو شخصی خصوصیات میں امتیاز بھی ہو، شواذ ونوادر ہماری بحث سے خارج ہیں، کہ عادۃ اللہ کے مطابق کوئی عام سلسلہ مستثنیات سے خالی نہیں، مگر اعتبار غلبہ اور عموم کا ہے۔ پس خارقِ عادت مخصوصات کو چھوڑ کر اکثر یہ بھی ہے کہ نوعیتِ اخلاق میں اولاد اپنے اجداد وآباء کا آئینہ ہوتی ہے، آباء وابناء کا بھی اخلاقی اشتراک باعث معلوم ہوتا ہے کہ کم عمل مگر باایمان اولاد کو اس کے آباءِ کرام کے ساتھ درجات میں لاحق کر دیا جائے گا، جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے:

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ.

اور جو لوگ ایمان لائے اور پیروی کی ان کی ذریت نے ایمان کے ساتھ، ملا دیا ہم نے ان کے ساتھ ان کی اولاد کو۔

بظاہر حال تو یہ محض انہی اخلاق کی کارفرمائی معلوم ہوتی ہے جو کریم آباء سے ان کی اولاد میں منتقل ہوئے، کیونکہ آخرت کے درجات کا مدار اعمال پر نہیں بلکہ اخلاق پر ہے۔ اعمال کی ضرورت صرف اس لئے ہے کہ وہ مکنونِ اخلاق پر علامات وامارات بن کر تمام حجت کی سند بن سکیں اور ان کے ذریعہ یہ چھپے ہوئے اخلاق کھل کر منظر عام پر آجائیں، اور جب کہ اخلاق مدارِ نجات وترقیٔ درجات ٹھہرے تو ضروری ہوا کہ وہ ایماندار اولاد جو اخلاق میں اپنے آباءِ کرام کا خلاصہ اور ثمرہ تھی اور اخلاق میں وہی علو رکھتی تھی جو اس کے آباء کے حصہ میں وہبی طور پر آیا تھا، مراتب میں انہی کے ساتھ لاحق کی جائے اور اسی نوعیت کا مرتبہ انہیں دیا جائے جو ان کے آباء کو دیا گیا ہو، گو ان مراتب میں کچھ شخصی خصوصیات بھی ہوں، ہاں اگر اولاد کو ایمان ہی نصیب نہ ہو تو گو اخلاق کا علو اور حوصلہ کی وسعت بدستور قائم ہے مگر اولاد نے کفر کی راہ اختیار کر کے ان کا مصرف اور راہ کو بدل دیا۔

صحبت کا اثر اخلاق پر

اور یہ ظاہر ہے کہ اخلاق کا مصرف پیدا ہونا صحبت ومعیت کے تابع ہے (جس کے ذریعہ دل کی آنکھ اور بینائی کی آنکھ صحیح عمل کی صورت کو محسوس کر سکتی ہے) اخلاق کے تابع نہیں، اگر صحبت نیک ہے

تو اس کے فیض علم و عمل سے قلب میں دواعی حقہ قائم ہو کر اخلاق کی راہِ صحیح پیدا کر دیتی ہے اور اگر بد ہے تو اخلاق کو بد مصرف نصیب ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اصول و فروعِ انبیاء علیہم السلام نے صحبتِ بد اختیار کر کے اپنے عالی اخلاق کا مصرفِ بد پیدا کر لیا اور اعلیٰ اخلاق کو غیر مصرف میں ضائع کر دیا، جیسا کہ ایک عمدہ اور قابل بار آور تخم بنجر زمین میں ڈال دیا جائے اور زمین کی ناکارگی کی وجہ سے وہ ضائع ہو کر نہ اُگ سکے۔ یا جیسا کہ ایک نہایت قیمتی شال کو بجائے سر پر اوڑھنے کے چولھے میں ڈال کر کھانا پکا لیا جائے۔

پس جیسا کہ یہاں تخم اور دوشالہ کے اعلیٰ اور بے بہا ہونے میں کلام نہیں اس کی بربادی مصرف کی برائی اور استعمال کے ناجائز ہونے کی وجہ سے ہے، اسی طرح ان بعض آباء و ابناءِ انبیاء علیہم السلام کے فطری اخلاق کے علو میں کوئی کمی نہ تھی لیکن صحبتِ کفار اور ظالموں کی مجلس نشینی سے اخلاق کی ان شعلہ فشاں چنگاریوں پر راکھ پڑ گئی جس سے یہ چنگاریاں چھپ گئیں، اور آخر کار بجھ گئیں، جس سے وہ عنداللہ مقبولیت نہ پا سکے، مگر ان کے آبائی علو میں کوئی کمی نہ تھی۔

یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے اپنے مقاصد کی نشر و ابلاغ اور اپنے مطمحِ نظر کو دنیا میں باقی رکھنے کیلئے بہ نسبت اغیار کے اپنوں اور اپنوں میں بھی خاص اپنی اولاد کے لئے زیادہ تمنا فرمائی ہے۔

حضرت زکریا علیہ السلام پر بڑھاپا غالب ہے، جذباتِ شباب سرد پڑ چکے ہیں، ہڈیاں تک سست ہو گئیں، سر سفید ہے اور بظاہر اولاد ہونے کا کوئی امکان نہیں اور کچھ امکان بھی ہوتا تو بیوی بانجھ ہے، لیکن دعاء فرماتے ہیں اور بصد الحاح فرماتے ہیں کہ:

رَبِّ هَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ۝ يَّرِثُنِيْ وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ.

اے میرے رب! آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث دے دیجئے کہ میرا وارث بنے اور خاندانِ یعقوبؑ کا۔

ظاہر ہے کہ میراثِ انبیاء مال نہیں بلکہ کمال ہے، تو گویا میراثِ کمال کیلئے جانشین چاہتے ہیں، پھر غیر قوم تو بجائے خود ہی اپنوں اور رشتہ داروں کا بھی اس بارہ میں انتخاب نہیں فرماتے، ورنہ ہو سکتا تھا کہ اس بڑھاپے میں جب کہ اولاد کی توقع نہ تھی کسی عزیز کو منتخب فرما کر اس کی تربیت شروع فرما دیتے، لیکن نہیں! اس میراث کے لئے اولاد ہی مانگتے ہیں، یہ اس لئے کہ جس نہج پر خود اپنی اولاد

جو اپنے ہی اخلاق کا خلاصہ ہے، اپنے مقاصد و اعمال کو اعلیٰ درجہ پر قائم کر سکتی ہے اس کی توقع دوسروں سے اس قدر نہیں باندھی جا سکتی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام بارگاہِ حق میں ایک ایسے عظیم الشان پیغمبر کے لئے ملتجی ہیں جو عالم کے دلوں کو دھوڑالے، خدا کی آیتیں کھول کر رکھ دے اور علومِ کتاب وسنن سے فضا کو معمور کر دے، مگر مانگتے ہیں اپنی ہی اسمٰعیلی ذریت میں کہ حضرت اسمٰعیل ہی کے صابرانہ، متحملانہ اور شجاعانہ اخلاق سے اس کا اندازہ ہوسکتا ہے کہ ان کی ذریت سارے عالم کو اپنی راہ پر لگا سکتی ہے اور اسی لئے حق تعالیٰ نے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اخلاق اور ان کی تہ سے واقف تھا، نبوت جیسے کمال کو صرف ذریتِ ابراہیمی میں منحصر اور دائر فرمادیا، کہ نبوت کمالِ اخلاق پر دائر ہے اور اس کمال کی توقع اُنھیں کی ذریت سے پوری ہوسکتی تھی۔

وَجَعَلْنَا فِیْ ذُرِّیَتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْکِتَابَ.

اور ہم نے ان کی اولاد میں نبوت اور کتاب دی۔

پھر جیسا کہ حق تعالیٰ نے نبوت صرف بنی ابراہیمؑ کے لئے مخصوص فرمادی اسی طرح خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی خلافتِ نبوت کو اپنے ہی قبیلہ اور خاندان (قریش) کے لئے مخصوص فرمادیا۔ ارشاد ہے:

الائمة من قریش .

خلافت قریش میں رہے گی۔

امامت کی بناء بھی انہی قریشی اخلاق کی نوعیت پر ہے جن سے نسلاً بعد نسلٍ فرائضِ امامت پورے کئے جانے کی توقع بحکمِ الٰہی باندھی گئی، نیز جب کہ یہ نصبِ امامت اس تخصیص کے ساتھ قیامت تک مامور بہ ہے اور ادھر امامت کا معیار اخلاق کی نوعیت ہے تو اسی حدیث سے نکل آتا ہے کہ قریش کی نسل میں قیامت تک کوئی ایسی اخلاقی نوعیت ضرور منتقل ہوتی رہے گی جو امامت وخلافت کے شایانِ شان ہو، مثلاً علوِ ہمت، وسعتِ ظرف، بلند حوصلگی، ثبات واستقلال، وجاہت وہیبت، جرأت وشجاعت، کمالِ فہم وفراست، اور علوم ظاہر وباطن سے مناسبت وغیرہا ان کا خاص شعار ہونا چاہئے، ورنہ قریش میں امامت کو دائر کر دینے کے کوئی معنی ہی نہ ہوں گے۔

پس جہاں اس روایت سے قریش اور غیر قریش کے اخلاق کا تفاوت نکلتا ہے وہیں یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اخلاق مع اپنے فطری مراتب کے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہتے ہیں، اور نسبوں میں یہ اخلاقی تفاوت ہی تفاوت اور تفاضل پیدا کر دیتا ہے۔

اسی طرح برے اور رذیل اخلاق بھی نسلاً بعد نسلٍ ذریت میں منتقل ہوتے ہیں جن کا اثر دون ہمتی، سفلگی، اور کم حوصلگی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ پس اس طرح نسبوں اور نسلوں میں غیر اختیاری طور پر کرامت و دنائت کا سلسلہ نوعی طور پر چلتا رہتا ہے جس سے یہ نسب اپنے علو وسفل کے اعتبار سے عرفِ عام میں مشہور ہو جاتے ہیں۔

بہر حال واضح ہو جاتا ہے کہ انساب کے تفاضل کا خلقی معیار اخلاق کا تفاوت ہے جو مختلف طبقات میں مختلف رنگوں کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے، اور گویا یہ نسب اس لحاظ سے اخلاقیات کو منتقل کرتے رہنے کا ایک خلقی ذریعہ ہے جس کی اگر حفاظت کی جائے اور وقتاً فوقتاً خارجی آمیزشوں سے پاک کیا جاتا رہے تو قرنوں پہلے کے اخلاق قرنوں بعد بھی اس سلسلہ میں معائینہ کئے جا سکتے ہیں، جس طرح کہ ایک پھل کے قلم کو کسی اچھے تخم پر باندھا جائے اور پھر چند سال کے بعد قلم کی بندش اور ساتھ ہی اسی تخم کی تجدید ہوتی رہے تو پھل اپنے اصلی ذائقے اور رنگ وروپ پر باقی رہے گا۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اگر یہ دعویٰ کیا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ دنیا کی تمام قوموں میں خواہ وہ کسی سماوی مذہب کی پابند ہوں یا اختراعی مسلک کی، فاضل ومفضول اعلیٰ وادنیٰ، شریف ورذیل طبقے اور خاندان آبائی اور نسلی طور پر موجود ہیں جن کا یہ کمال ونقصان کسی عمل کے معیار سے نہیں بلکہ اخلاق کے معیار سے ہے اور جب کہ اخلاق میں نوعاً کوئی تغیر نہیں تو ان کے اس خلقی اور پیدائشی تفاوت وتفاضل میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا۔

انساب کا اختتام بلحاظِ اخلاق

کسی ایک یگانہ شخصیت پر ضروری ہے

یہاں سے مسئلہ کا ایک پہلو اور کھلتا ہے وہ یہ کہ جب اخلاقی معیار سے شعوب وقبائل متعدد ہیں اور ہر شعب وقبیلہ میں ہزار ہا افراد ہیں تو جیسا کہ عالم میں ہر کثیر الافراد سلسلہ کا آغاز کسی ایک سے ہوتا ہے اور اس ایک پر اس سارے سلسلہ کے کمال ونقصان کی انتہا ہو جاتی ہے، گویا اس سلسلہ کی ساری کڑیاں اسی ایک سے مستفید ہوتی ہیں، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ہر ہر مختلف الاخلاق شعب وقبیلہ کی انتہا بھی کسی ایک نہ ایک فرد پر ہو جو اس خاص نوعیتِ اخلاق کا منبع ہو، اور اسی سے یہ نوعیت منتقل ہو ہو کر اس کی ذریت میں منتشر ہو رہی ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ یگانہ افراد دنیا کے ابتدائی قرون ہی میں گذریں بلکہ وقتاً فوقتاً مختلف زمانوں میں کیف ما اتفق گذرتے رہے ہوں، کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ تمام بنی آدم کی استعدادیں اور قابلیتیں قدرتاً متفاوت پیدا کی گئی ہیں، پس ایک خاتم نسب کے سلسلہ میں اس کے اخلاق گو قدرِ مشترک کے طور پر ساری ہی ذریت میں منتشر ہوں گے مگر قابلیتوں کے تفاوت سے کسی اولاد میں قوت سے سرایت کریں گے کسی میں ضعف سے، کسی میں کم آئیں گے کسی میں زیادہ۔

پھر اسی کمی زیادتی کے دائرہ میں کسی فرد میں تو کمالِ استعداد کے سبب سے یہ اخلاقِ فاضلہ اس قوت اور شدت کے ساتھ سما جائیں گے کہ بشری کمزوریاں مغلوب ومضمحل ہو کر اس کے قلب پر غلبہ ہی ان اخلاق کا ہو جائے گا اور عام قلوب میں اس کے اخلاق کی عظمت قائم ہو جائے گی، اور بشری نقائص کالعدم ہو جائیں گے، اور کسی فرد میں نقصانِ استعداد کے سبب یہ آبائی اخلاق اس ضعف ونقص کے ساتھ نفوذ کریں گے کہ گویا کالعدم ہیں، قلب کے تمام گوشے اخلاق کے درجہ میں بشری نقائص ہی سے پُر رہیں گے، گو کسی گوشہ میں فی الجملہ یہ آبائی اثر بھی اضمحلال کے ساتھ باقی رہ جائے، تو ضروری ہے کہ ایسا فرد قلوب میں بے عظمت ہو جائے اور اس کی یہ تھوڑی بہت اخلاقی قوت بھی

کالعدم شمار کی جائے۔

پس ظاہر ہے کہ ایسے دو متضاد افراد کی اولادوں میں بھی اخلاق و اعمال کا ایسا ہی تضاد قائم ہو جائے گا، ایک کی اولاد قلوب میں باحرمت ہوگی اور دوسرے کی بے حرمت، اور نہ محض اس نسبت ہی کی وجہ سے بلکہ خود اولادوں میں بھی انہیں دو رنگوں کے سرایت کر جانے کی بناء پر، جیسا کہ آدم علیہ السلام کے کریمانہ اخلاق اولاد میں منتقل ہونے شروع ہوئے مگر قابلیتوں کے تفاوت سے کمی زیادتی بھی ساتھ ہی ساتھ لگی رہی۔ ہابیلؔ کے ظرف نے تو آدمی اخلاق (یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے اخلاق) کو اس قوت و کشش کے ساتھ جذب کیا کہ اس کے قلب میں حسنِ اخلاق کے سوا غیر اخلاق اور بشری نقائص حد درجہ مضحل ہو گئے، گویا قلب صرف اخلاقِ فاضلہ سے ہی لبریز ہو گیا۔ لیکن قابیلؔ نے گو ابنیتِ آدم کی بناء پر اخلاقِ آدمی (یعنی اخلاقِ آدم علیہ السلام) کچھ پائے مگر ضعفِ قابلیت کی بناء پر اس کمی کے ساتھ کہ ''بداخلاقی غالب رہی'' چنانچہ بمقابلہ ہابیلؔ اس سے حسد، کبر اور تعلّی وغیرہا کا اخلاق میں اور پھر ظلم، تعدی، قتل وغیرہا کا افعال میں ظہور ہوا۔ ادھر ہابیل سے بمقابلہ قابیل مقاماتِ اخلاق میں صبر و تحمل، قناعت، زہد اور غنا کا ظہور ہوا اور درجۂ افعال میں کفِ لسان، کفِ ید، نصیحت اور تأدب و تکریم کا ظہور ہوا۔

پس قابیل کی کمزوریاں اس کی اولاد میں منتقل ہوتی رہیں، یہاں تک کہ ہوتے ہوتے اس کی ساتویں پشت میں کفر ظاہر ہوا جس کے مقابلہ کے لئے نوح علیہ السلام مبعوث ہوئے مگر قوم پر اخلاق کی اس تدریجی ترقی سے قومی اور نسلی طور پر شقاوت اس درجہ پر پہنچ چکی تھی کہ نذرِ طوفان ہونا گوارا کیا مگر اخلاقِ فاضلہ کی طرف آنا گوارا نہ کیا، اور ہابیل کے فضائل اس کی اولاد میں منتقل ہوئے کہ اس کی پشت سے عموماً نیک اقوام اور اربابِ دیانت کا ظہور ہوا، اسی طرح طوفانِ نوح کے بعد جو آدمِ ثانی ہیں سامؔ ابن نوح نے وسعتِ ظرف اور کمالِ قابلیت سے اخلاقِ نوحی (نوح علیہ السلام کے اخلاق) کو پوری طرح جذب کیا اور نوح علیہ السلام اس سے خوش تھے تو عموماً ان کی اولاد میں متدین اقوام اور انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے اور حامؔ نے قلتِ استعداد کے سبب اخلاقِ نوحی سے حصۂ قلیل پایا، اس پر اپنی ہی جبلت کا غلبہ رہا اور اسی لئے نوح علیہ السلام نے اس پر ناخوشی کا اظہار فرمایا۔ اس لئے

وہی بشری کمزوریاں اولاد میں بھی منتقل ہوئیں تو بیشتر کافر وملحد اقوام جو قومی حیثیت سے متدیّن نہیں رہی ہیں اس کی اولاد میں ظاہر ہوئیں۔

اسی طرح جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو کج اخلاق دیکھ کر جب کہ آپ مال تقسیم فرمارہے تھے اور اس شخص نے کہا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! انصاف سے تقسیم کرو، ارشاد فرمایا کہ اس شخص کی اولاد میں ایک ایسی فتنہ انگیز قوم پیدا ہوگی جو گو قرآن پڑھے گی مگر قرآن اس کے حلق سے نیچے نہ اترے گا۔ پس اس کی نسل سے خوارج کا ظہور ہوا۔

بہر حال محاسنِ اخلاق ہوں یا مساوئ اخلاق (یعنی برے اخلاق) ہر دو سلسلوں میں ان یگانہ شخصیتوں کا اثر اولادوں میں ضرور منتقل ہوا، مگر انتقالِ اخلاق میں بوجہ مدارجِ قابلیت تفاوت کی وہ شان بھی قائم رہی جس سے اخلاق کا حسن وقبح غالب ومغلوب ہوتا رہا۔

کبھی تو کریم الآباء سلسلہ میں ان تکوینی اخلاق کی تجدید ہوئی کہ کسی شعب وقبیلہ میں کوئی ایک یگانہ پیدا ہوگیا تو اس نے آبائی کرامت کا مظہر کامل بن کر آبائی اخلاق کی تجدید کردی اور اسی سلسلہ کے دوسرے شعوب اضمحلالِ اخلاق کے اس درجہ پر پہنچ گئے کہ عام نگاہوں سے گر گئے، حتی کہ رفتہ رفتہ ان کی صلاحیت میں کمی آگئی، ایسی حالت میں باوجود آبائی اشتراک اور اخلاقی قدرِ مشترک فی الجملہ قائم ہونے کے اس قبیلہ میں مخصوص اخلاقی رنگ کے غلبہ سے اسے دوسرے قبائل سے بعد اور بیگانگی قائم ہوجاتی ہے، طبائع کا توافق جاتا رہتا ہے کہ ہر ایک قبیلہ کے اخلاق اور اعمال کی لائن جدا پڑجاتی ہے۔ اسی طرح کبھی دنئ الآباء سلسلہ میں بھی مرورِ ایام سے تکوینی طور پر دنائت مضمحل ہوتے ہوتے قوم ایک حد تک صلاحیت وقابلیت کی سطح پر آنے لگتی ہے کہ قوم کے کسی شعب وقبیلہ میں اس دنائت کا کوئی تکوینی مجدد پیدا ہوکر پھر اس دنائتِ اخلاق کو زندہ کردیتا ہے اور باپ دادا ہی کا پست اور دنی طریقہ رائج کرنے میں منہمک ہوجاتا ہے جس سے اسی سابق طریق پر ان قبائل میں بھی باوجود اخلاق کی قدرِ مشترک قائم رہنے کے طبائع کا توافق باقی نہیں رہتا۔ ایک ہی قوم میں مختلف خصوصیات کے ماتحت شعوب وقبائل قائم ہوجاتے ہیں۔

یہ دوسری بات ہے کہ اپنی پوری قومیت کے مخالف کوئی حرکت دیکھ کر قومیت کے سوال اٹھ

جانے سے قوم کے مخالف سب ایک مرکز پر جمع ہو جاویں کہ یہ اجتماع طبعی نہیں ہے فطری ہے، بلحاظِ حقیقت قبائل وشعوب کی خصوصیات ان میں بیسیوں تفریقیں قائم کر دیتی ہیں۔ بس انہی یگانہ اور ممتاز شخصیتوں سے جو کیف ما اتفق قرون ودہور(۱) میں پیدا ہوتی رہتی ہیں اور آبائی اخلاق کو اپنی ذاتی خصوصیات کے ساتھ پیش کرتی ہیں، انساب وقبائل کے سلسلے قائم ہوتے رہتے ہیں اور ان سلاسل کے شجرات انہی جیسی کسی ایک اصل پر جا کر منتہی ہو جاتے ہیں۔

بالکل اسی طرح جیسے سلسلۂ دیانت میں جو کسی ایک صاحبِ وحی کی قوتِ روحانی سے چلا ہو، اور حسبِ قابلیت واستعداد متفاوت طریق پر امت اس سے اکتسابِ فیض کر رہی ہو، وقتاً فوقتاً کچھ کامل العلم اور کامل الاخلاق مجدد، محدث، ربانی اور امام اٹھتے رہتے ہیں جو اپنے اپنے دائرہ میں اپنے اس مخصوص رنگ میں دین کو پیش کر کے اپنے پیغمبر کی ذریت کو سنبھالتے ہیں جس کا انہوں نے غیب سے الہام پا لیا ہوتا ہے اور پھر ان کے رنگ وبو اور مسلک وفقہ پر چلنے والے ان کی مجددانہ اور مخصوص تربیت سے انہی کی ذریت پکارے جاتے ہیں، اور انہی کے انتساب سے دنیا میں وہ سلسلہ مشہور ہو جاتا ہے جیسے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلسلۂ دین میں مختلف سلاسل ہو جانے کی خبر دی ہے اور فرمایا کہ میرے بعد امت تہتر فرقوں میں بٹ جائیگی جن میں سے راہِ صواب پر وہ ہوں گے جو **ما انا علیه الیوم و اصحابی** کے مصداق ہونگے جو آج اہل السنّت والجماعت کے نام سے مشہور ہیں۔

پس ایک روحانی سلسلہ اور خاندان اہلِ سنت کا ہے اور دوسرے سلاسل ان کے مقابل غیر اہل سنت کے ہیں جیسے شیعہ، خوارج، معتزلہ، قدریہ، مرجئہ، جبریہ وغیرہا۔ پھر اہل سنت کے اس خاندان میں مختلف الالوان فقہی مسالک ہیں جو کسی نہ کسی امام سے چلتے ہیں، پھر ہر مسلک میں مختلف الالوان مشائخ ہیں جن سے مربوط ہو کر لوگ ایک ایک برادری بن جاتے ہیں۔

پس اول دین ہے جو پیغمبر سے چلتا ہے جو دائرۂ عام ہے، پھر اس میں مذاہب ہیں جو ائمۂ ہدیٰ سے چلتے ہیں جو نوعی دائرے ہیں، پھر ان میں متعدد مشرب ومسلک ہیں جو مشائخ سے چلتے ہیں، پس یہ برادریاں پھر ان میں قبائل پھر ان میں بطون وغیرہا، انہی ممتاز دینی شخصیتوں کے اعوانِ تربیت ہوتے ہیں جو وقتاً فوقتاً مجدد کی حیثیت سے دنیا میں آتے رہتے ہیں اور اپنے منتسبین کی روحانی تربیت

(۱) جمع دہر بمعنی زمانہ۔ مراد فرقِ اسلامیہ ہیں۔

کرتے رہتے ہیں۔ یہ روحانی شعوب وقبائل ان قدرتی انتسابات کی اساس پر قائم ہوجاتے ہیں جن کی انتہا کسی ایک شرعی مجدد یا فقیہ امام پر ہوتی ہے۔

اسی طرح قدیم ذریتِ آدم میں بھی جو ایک ہی قبیلہ ہے ان تکوینی مجددوں سے جو آبائی اخلاق کی پیدائشی طور پر تجدید کرتے ہیں مختلف اخلاقی خصوصیات سے مختلف شعوب وانساب قائم ہوجاتے ہیں، جن کی اخلاقی خصوصیات کے الوان جدا جدا ہوجاتے ہیں، مشاہدہ ہے کہ بعض خاندانوں کے افراد فطرتاً نرم خو ہوتے ہیں اور بعض کے تندخو، بعض کے سخی اور شجاع ہوتے ہیں اور بعض کے بخیل اور دون ہمت۔ بعض کے طباع اور ذہین ہوتے ہیں اور بعض کے بلید وغبی، بعض کے مدبر ومتیقظ ہوتے ہیں اور بعض کے سادہ لوح، اور پھر انہی ہیئاتِ نفسانیہ کے تفاوت کے مناسب ان کی ہیئات ظاہریہ میں بھی ایسا ہی خاندانی تفاوت قائم ہوجاتا ہے۔ چنانچہ بعض خاندانوں کے افراد وجیہ وجمیل ہوتے ہیں بعض کے کمزور، بعض کے طویل القامت ہوتے ہیں بعض کے پست قد، بعض کے سلیم البدن ہوتے ہیں اور بعض کے کج بدن، بعض کے طیب الرائحہ ہوتے ہیں اور بعض کے کریہہ الرائحہ وغیرہا۔

اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض انبیاءِ سابقین علیہم الصلوٰۃ والسلام کے حلیہ بیان فرماتے ہوئے ان کو بعض مخصوص خاندانوں کے افراد سے حلیہ وصورت میں تشبیہ دی ہے۔ مثلاً موسیٰ علیہ السلام کا طولِ قامت ووجاہت بیان فرماتے ہوئے تشبیہاً ارشاد فرمایا:

کانہ من رجال شنؤۃ.

یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے میانہ قامت اور نازکی وشگفتگی کو بیان فرماتے ہوئے تشبیہاً ارشاد فرمایا:

کانہ خرج من دیماس.

پس اگر قبیلۂ شنوٴۃ کے عام افراد کا یہ مشترک حلیہ نہ ہوتا تو یہ تشبیہ کس طرح درست ہوتی۔

بہرحال ظاہر وباطن کے لحاظ سے نسبی سلاسل پیدائشی اور اخلاقی خصوصیات سے قائم ہوتے ہیں اور ہر سلسلہ کی انتہا کسی ایک یگانہ شخصیت پر ہوتی ہے خواہ وہ اخلاقِ فاضلہ میں یگانہ ہو یا اخلاقِ سیئہ میں۔ نیز اس کے نسب یا اس سے قائم شدہ قومیت کی شہرت اسی ممتاز فرد کے اخلاق وملکات کے شیوع سے دنیا میں قائم ہوجاتی ہے خواہ وہ شخصیت خود معروف رہے یا نہ رہے، خواہ اس تک نسبوں کا

تسلسل علم کے درجہ میں محفوظ ہو یا نہ ہو۔

آج جس طرح متعدد شائستہ خاندان اپنے نسب نامے تاریخی حیثیت سے محفوظ کیے ہوئے ہیں اسی طرح کتنے ہی شائستہ قبائل جو بلحاظِ اخلاق وصفات عرفِ عام میں وقعت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں، حفظانِ نسب کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی قریبی یا بعید اصل کونسی ممتاز شخصیت ہے جس سے یہ سلسلہ ان خاص خصوصیات خاندانی کو لے کر وجود پذیر ہوا ہے، اسی طرح کتنے ہی ایسے شعوب وقبائل دنیا میں ہیں جو شائستگی کے ساتھ معروف نہیں، تاریخی حیثیت سے اپنے سلاسلِ نسب کو محفوظ نہیں رکھ سکے ہیں کہ ان کی اصل کا سراغ لگے مگر پھر بھی ان کے قومی اور مشترکہ اخلاق وافعال کسی ایسی شخصیت کا پتہ ضرور دیتے ہیں جس پر من اللہ اس نوع کے اخلاق وارد ہوئے ہیں، اور اس سے اس کی ذریت نے یہ اخلاقی قدرِ مشترک سمیٹی ہو۔

بہر حال جب کہ یہ ثابت ہوگیا کہ یہ سلسلۂ نسب کی خصوصیاتی انتہاء کسی ایک ممتاز اصل پر ہوتی ہے خواہ وہ اصلِ قریب ہو یا اصلِ بعید، گویا اس اصل کا دنیا کے قرونِ ابتدائیہ ہی میں ہونا ضروری نہیں بلکہ نسبی خصوصیات واخلاقیات جس جس شخصیت کے ذریعہ تجدید پاتی رہیں گی اسی کے انتساب سے قبائل کی شہرت واشاعت ہوتی رہے گی، وقعت کے ساتھ ہو یا بے وقعتی کے ساتھ، تو اب یہ سمجھ لینا چاہئے کہ نسبوں کے یہ انتہائی نقطے اور ممتاز افراد جس سے ذریتیں منسوب ہوں بعض بعض ایسے کامل اور ممتاز ہوں کہ جس طرح ان کا اخلاقی امتیاز ان کی اولادوں میں منتقل ہو اسی طرح ان کے آباء واجداد کے اخلاقی امتیازات بھی انہیں کے اثرات کے رہینِ منت ہوں۔

یعنی ان کی ذریت میں تو ان کے اجزاء منتقل ہو رہے ہیں جس سے ذریت کا امتیاز قائم ہوا، اور آباء واجداد میں ایسی اخلاقی استعدادیں مہیا ہوتی چلی آرہی ہوں جو بتدریج حدِ کمال کو پہنچتے پہنچتے اس شخصیت پر آکر کمال کا انتہائی مرتبہ حاصل کرلیں۔ پس مابعد میں بھی انہیں کا کمال منتقل ہو اور ماقبل میں بھی انہی کی خاطر تکمیلِ اخلاق کا دہانہ بتدریج کھولا جا رہا ہو۔

دنیا کی سب سے بڑی کامل الاخلاق شخصیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کی نسبت عظمتِ اخلاق کی شہادت خود ان کے خالقِ اخلاق نے (وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ کے ابدی

وثیقہ سے) دی اور جن کے اخلاق قرآن کے سارے ہی مدارج قرار پائے (**وكان خلقه القرآن**) اور جن کی بعثت ہی تتمیمِ اخلاق کے لئے ہوئی (**بعثت لا تمم مكارم الاخلاق**) اس سلسلۂ انساب واخلاق میں یہی شان رکھتی ہے کہ ادھر تو آپ کی آلِ اطہار آپ کے خَلقی وخُلقی اجزاء منتقل ہونے کے سبب مساواتِ انساب قرار پائی اور ادھر آپ کے آباء واجداد کو اگر کرامتِ نسب ملی تو وہ بھی اسی بناء پر کہ آپ کا کمالاتی نور ان کی پیشانیوں میں اور آپ کا مادۂ خلقت ان کے اصلاب میں بطور امانت منتقل ہوتا آ رہا تھا، جسے آپ تک پہنچنا تھا، اسی لئے جہاں آپ نے اپنی اولاد کے نسب کی کرامت اور اس کی امتیازی خصوصیات اپنی جزئیت کی وجہ سے بیان فرمائیں:

فاطمة بضعة منى من اذاها فقد اذانى

اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی نسبت ارشاد ہے:

ابنى هذا سيّد

وغیرہا وغیرہا، وہیں خود اپنے نسب کو بھی یہ کہہ کر باکرامت فرمایا کہ:

انا اكرمكم نسبًا

اور بقول ابوسفیان:

هو فينا ذو نسب

کہ درحقیقت یہ اپنے آباء کی کرامتِ نسب کا اپنے شرف کی وجہ سے اظہار ہے، جو کچھ بھی فضیلت آئی وہ اس لئے آئی کہ یہ تمام ادیان آپ کے ہی دین کے لئے مقدمات کی حیثیت رکھتے تھے۔ آپ کی روحانی ذریت (امت) کا دین تو اس وجہ سے اکمل الادیان ہے کہ اس میں آپ کی روحِ پُرفتوح کا فیض کام کر رہا ہے، اور ادھر آپ سے پیشتر انبیاء علیہم السلام کے ادیانِ حقہ میں (جن کی ہدایت کی اقتداء کا آپ کو حکم ہوا) جن کا کامل اور انتہائی نتیجہ آپ کا دین تھا، پس یہاں روحانی فرعیت باعثِ کمال ہے اور وہاں روحانی اصلیت باعثِ عظمت ہے، مگر دونوں صورتوں میں نسبت آپ ہی کی آتی ہے جو باعثِ عظمت وکمال ہو رہی ہے۔

اسی طرح سلسلۂ جسمانیہ میں اگر آپ کا نسب ماقبل ومابعد اور اصول وفروع میں اکمل الانساب

قرار پایا تو وہ درحقیقت آپ ہی کے کمالِ اخلاق کا طفیل ہے، مابعد کے لئے بوجہ فرعیت اور ماقبل کے لئے وجہ اصلیت، مگر دونوں صورتوں میں وجہِ کمال آپ ہی کی نسبت قرار پاتی ہے، یہ جداگانہ بات ہے کہ اصول وفروعِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں سے کوئی صحبتِ بد اور محرکاتِ قبیحہ سے متاثر ہو کر اپنے فطری اخلاق کو بدی میں صرف کر دے اور مقبولیت نہ پا سکے کہ یہ افعال کا دائرہ ہے جو ارادہ واختیار سے متعلق ہے اور ہماری بحث غیر اختیاری اور خلقی فضائل میں ہے۔

اس تقریر سے جہاں نسب کا بذاتہٖ ہونا ظاہر ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی اپنے آبائی نسب کی کرامت کو بطور تحدیثِ نعمت بیان فرما رہے ہیں اور ابنائی نسب کی وقعت بطور ہدایت قائم فرما رہے ہیں، وہیں یہ ثابت ہوا کہ انساب کا فضل وامتیاز خاتمِ انساب کے فضیلتِ اخلاق پر دائر ہے جس کے لونِ اخلاق سے نسب میں امتیازی رنگ قائم ہو جاتا ہے۔

مشہور انساب اور وجہِ شہرت وامتیازات

اس اصول کے مطابق اب یہ سمجھ لینا کچھ دشوار نہیں کہ نسبِ نبوی کے بعد (جو نہایت ہی اونچے اخلاق کا مظہر ہے) آپ کے صحابہ میں بھی جو جس درجہ خلقی اخلاق وکمالات کی سطح پر پہنچا ہوا ہو، اسی درجہ اس کا نسب بھی باکرامت و باامتیاز ہونا چاہئے۔

سو یوں تو تمام صحابہ مہاجرین وانصار اخلاقِ فاضلہ کے مجسمے تھے مگر حضراتِ خلفائے اربعہ کو اس باب میں جو اخلاقی خصوصیت وامتیاز حاصل ہے وہ دوسروں کو نہیں، اور اسی خلقی امتیاز نے انہیں خلافتِ نبوت کے اعلیٰ مقام پر پہنچایا بلکہ ان کے مراتبِ خلافت کی ترتیب ہی ان کے مراتبِ اخلاق کی ترتیب پر دائر ہے۔ اس لئے تمام انسابِ صحابہ میں ان کے انساب مخصوص بھی سمجھے گئے، مخصوص القاب سے معروف بھی ہوئے اور امت کے عرفِ عام میں من جانب اللہ ان کو توقیر وتکریم کے ساتھ فوقیت ومقبولیت بھی دی گئی۔

مگر دوسرے حضراتِ صحابہ گو اخلاق کے سرچشمے ہیں لیکن ان کے کمالات میں باہم ایسا امتیازِ تام نہیں ہے جو من کل الوجوہ ایک کو دوسرے پر فوق کر دے بلکہ فضائل وکمالات کی انواع کے جامع

ہو کر بھی کسی میں کوئی وصف غالب ہے کسی میں کوئی، پس ہر ایک کو ہر ایک پر بوجوہِ مختلفہ فضیلت بھی ہے اور مفضولیت بھی، اس لئے ان کے انساب میں بھی کوئی امتیاز خاص نہیں ہے کہ وہ مخصوص القاب کے ساتھ معروف ہوئے ہوں یا انہیں خاص اہمیت دی گئی ہو۔

جیسے عام صحابہ کے طبقات مہاجری اور انصاری کے لقب سے معروف ہوئے، اسی طرح ان کے انساب بھی انصاری یا مہاجری یا قریشی کی عام نسبتوں سے یاد کئے گئے، شخص واحد کی طرف انتساب کا شہرت پذیر ہونا حضرات خلفاءِ اربعہ ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ ان میں سے ہر ہر فرد امۃ قانتہ تھا اور اگر کبھی کسی صحابی کے نام سے کوئی نسب معروف ہوا ہو تو اس نے دوامِ شہرت حاصل نہیں کی، جیسے فقہاءِ مجتہدین میں اصحابِ مذہب بہت ہوئے مگر جامعیت اور عمومِ قبول کی بنا پر من جانب اللہ جو شہرت و دوام ائمہ اربعہ کے مذاہب نے حاصل کیا وہ کسی مذہب کو میسر نہ ہوا۔

بہرحال جب یہ ثابت ہو گیا کہ شعوب وقبائل کی تقسیمیں پیدائشی اخلاق اور ان کے انتقالات سے پیدا ہوتی ہیں تو اب یہ نکتہ بھی بآسانی حل ہوسکتا ہے کہ جس درجہ کسی خاتمِ نسب کے اخلاق وکمالات کی اخلاقی تاثیرات فوری ہوں گی اسی درجہ دیرپا ہوں گی اور پھر اسی درجہ ان کے نسب وقبیلہ کا فضل وامتیاز بھی دیر تک اور دور تک باقی رہے گا۔

جیسے مثلاً ایک پیر کی اولاد کی وقعت وعظمت اور پیرزادوں کی قدر ومنزلت جو ایک طبعی چیز ہے پیر کی قوتِ روحانیہ اور عمومِ فیضان کی قدر ہوتی ہے۔ بعضے مشائخ کی اولاد ایک پیڑھی تک بعض دو تین پشت تک بعض کی پشتہا پشت تک دلوں میں متعارف وشناسا چلی جاتی ہے۔ اسی طرح سلاسلِ نسب میں بھی عموماً افرادِ نسب کی قدر ووقعت خاتمِ نسب کی شان وعظمت کا پرتو ہوتی ہے۔ پس جس درجہ اس میں تاثیر اخلاق اور اس تاثیر میں عموم ووسعت ہوتی ہے اسی درجہ اس کے نسب کی حرمت وشہرت بھی عام وتام رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کس کے اخلاق اور کس کی تاثیر اور کس کا عمومِ تاثیر ہے، اس لئے آپ کے نسب وصہر کی بقاء وحرمت بھی اسی قوتِ اخلاق وتاثیرِ فیض کی قدر پائیدار اور باقی ٹھہری۔ خود ارشادِ نبویؐ ہے:

کل سبب ونسب منقطع یوم القیٰمۃ الا سببی ونسبی

(اخرجه ابو نعیم فی معرفة الصحابة عن عمر. العلم الزاهر ص:۵)

ظاہر ہے کہ جب تک اسلام ہے اور اس سے فیوض و برکات حاصل کئے جاتے رہیں گے اس وقت تک آلِ اطہار کی عزت وحرمت بلحاظِ نسب ضرور باقی رہے گی اور اسلام چونکہ قیامت تک ہے اور یومِ قیامت میں بھی اس کا امتیاز دائمی ہے اس لئے یہ توقیر وشرف بھی تا قیامت اور بعد القیامت رہے گا۔ ہاں اسلام اور داعیٔ اسلام اور مخصوصینِ اسلام ہی کی وقعت قلوب سے نکل جائے تو پھر باکرامت انساب کی وقعت کا قلوب سے محو ہو جانا بھی تعجب خیز نہیں ہے۔ آخر سلسلۂ روحانیت کا رشتہ ہاتھ میں ڈھیلا پڑ جانے کے بعد جب دائرۂ روحانیت میں یہ ممکن ہے کہ آخرِ امت اولِ امت پر لعنت کرنے لگے اور روحانی انتساب کوئی قابل عظمت چیز نہ رہے، جیسا کہ ارشادِ نبویؐ ہے:

لعن آخر هذه الامة اوّلها

تو ایسی حالت میں سلسلۂ جسمانیت کے انتسابات کی وقعت کا گھٹ جانا کون سا تعجب خیز امر ہے۔ جیسے مختلف دوروں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مقبولین کی روحانی ذریت (علماء وفضلاء) کو مختلف اندازوں میں تیغ زبان سے گھائل کیا گیا، اسی طرح مختلف عہدوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مخصوصین کی جسمانی ذریت کو بھی ہدفِ ملامت کیا گیا ہے، جیسے لاکھوں افراد بوجہ کمالاتِ روحانی عناداً قتل وغارت کئے گئے، ایسے ہی ہزار ہا افراد بوجہ کمالاتِ جسمانی ونسبی بھی مظلومی کے ساتھ تہِ تیغ ہوئے ہیں۔ پس ان کی یہ بے وقعتی معاذ اللہ بذاتہٖ نہیں کی گئی بلکہ حبِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وحبِ صحابہ کی قلت کی بناء پر عمل میں آئی۔

پس جوں جوں محبتِ دین واہلِ دین گھٹتی رہے گی ووں ووں ان کے انتسابات کی خواہ وہ روحانی ہوں یا جسمانی، وقعت وعظمت بھی قلوب سے نکلتی رہے گی، گو عند اللہ یہ انتسابات ہمیشہ باکرامت رہیں گے۔

فخر بالانساب حرام ہے

بہر حال جب شعوب وقبائل میں تفاضلِ مراتب ثابت ہو کر فاضل ومفضول درجات پیدا ہو گئے تو اسی سے خود بخود نکل آتا ہے کہ جو انساب باکرامت ہوں وہ محل فخر وناز بھی ہوں اور جو اس

درجہ کے نہ ہوں وہ محل خجلت وعار بھی ہوں، اور ظاہر ہے کہ اعلیٰ کا ناز وکبر بذاتہٖ تعدی کا ذریعہ بنتا ہے جو پست پر روا رکھی جاتی ہے اور مفضول کا عار وخجلت فاضل سے انحراف وگریز کا ذریعہ بنتا ہے جس کا ثمرہ باہمی بُعد وبیگانگی اور منافرت ہے جس سے باہمی تعاون مٹ کر بعض اوقات جدال وقتال اور بد امنی کی نوبتیں آجاتی ہیں، اسلئے ضرورت تھی کہ نسبی کرامت کی نخوت اور نسبی سفل کی خجلت کوتوڑ کر اس مفسدہ کی روک تھام کی جائے، سو لِتَعَارَفُوْا کے بلیغ جملہ نے اس مقصد کو بھی پورا کر دیا اور بتلایا کہ انساب کے اس خلقی اور تقدیری فرقِ مراتب کی تمام غایت محض تعارفِ باہمی ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

پس اگر علوِ نسب پر فخر اور سفلِ نسب پر عار شرعاً روا ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ مراتبِ انساب کی غایت تعارف بھی ہے اور فخر ومفاخرت بھی ہے، حالانکہ یہ مقصودِ کلام کے خلاف ہے، بلکہ ایک تعارف ہی تمام غایت ہے گویا غیر تعارف بننے کی صلاحیت ہی نہیں پس اس کلمہ لِتَعَارَفُوْا نے مفضول النسب افراد کے دلوں پر تو مرہم کا کام دیا جس سے خجلت کا زخم مندمل ہو جائے اور فاضل النسب افراد کے قلوب میں نشتر کا کام کیا جس سے نخوت کا مادۂ فاسدہ بہہ جائے، اور حاصل یہ نکل آیا کہ امتیازاتِ قبائل جب کہ تخلیق الٰہی سے ہیں تو اعلیٰ نسبوں کو فخر وتعلّی کی گنجائش نہیں، اور ادنیٰ نسبوں کو گھٹنے اور خجل ہونے کی ضرورت نہیں۔ جانبِ کمال پر شکر ہے اور جانبِ نقصان پر صبر، فقدانِ کمال پر شکایت کا موقع نہیں اور وجدانِ نقصان پر از جار فتگی کی جگہ نہیں۔

پس نسب کی اعلیٰ وادنیٰ جانبوں میں تکبر وتذلل کے دروازے بند ہو کر صرف شکر وصبر کی راہیں کھلتی ہیں، جیسا کہ ہر خلقی کمال ونقصان کا، عزت وذلت ہو یا امارت وغربت، سلامتی وکمی ہو یا غناء وفقر، صحت ومرض ہو یا وجاہت کس مپرسی ہو، ذی جمال ہو یا قبح منظر ایک یہی حکم ہے کہ خوبی پر شکر ہو اور خرابی پر صبر، نہ کہ خوبی پر اتراہٹ وناز اور خرابی پر شکوہ وشکایت۔

قرآن کریم نے تفاضلِ انساب دکھلا کر لِتَعَارَفُوْا سے ایک ایسا راستہ کھول دیا کہ اس کے ذہن نشین ہو جانے کے بعد وہاں شکوہ وشکایت یا ناز واتراہٹ کی طرف دھیان بھی نہیں جاسکتا، اگر ہوسکتا ہے تو بلاشبہ شکر وصبر ہی کی طرف جاسکتا ہے۔ بہر حال اس کلمہ سے دنیوی تعلّی اور تسفّل کی روک تھام تو ضرور ہوگئی لیکن ابھی اس کا خطرہ باقی تھا کہ جب نسب میں کرامت ودناءت کا قدرتی دخل ہے تو بہت

ممکن تھا کہ کریم النسب تو اپنی کرامتِ نسب کو مقبولیت عند اللہ کے لئے کافی خیال کرنے لگیں اور مفضول النسب اپنی مفضولیتِ نسب ہی کو مقبولیت ونجات میں حائل سمجھنے لگیں۔ پس اس صورت میں قلوب نے فعل کی غلطی تو نہیں کی کہ تعلّی وتفاخر میں پڑ گئے ہوں، مگر فہم کی غلطی ضرور کی کہ مدارِ نجات نسب کو سمجھ لیا، حالانکہ مدارِ نجات انسان کے اختیاری اور کسبی افعال ہیں۔

مقبولیت عند اللہ اور نجاتِ اخروی محض تقویٰ وطہارت پر موقوف ہے

اور نسب کی کرامت ودنائت محض وہی ہے جس میں انسان کے اختیار کو رتی برابر دخل نہیں، اس لئے اس تیسری آیت میں اس فہم کی گمراہی کا بھی علاج فرمایا گیا کہ:

اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ.

یعنی کرامت عند اللہ یا مقبولیت یا نجاتِ اخروی کا مدار تقویٰ وطہارت ہے نہ کہ نسب، کہ تقویٰ اختیاری فعل ہے اور نسب غیر اختیاری اور مدارجِ تقویٰ کسب کرنے سے ملتے ہیں خِلقتوں پر دائر نہیں ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ تکوینی طور پر تقویٰ وطہارت کے افعال بھی بقدرِ قوتِ اخلاق ہی ظہور پذیر ہوں اور ہر ایک اپنے خلقی اخلاق ہی کے مناسب آخرت میں بھی حصہ پائے، مگر یہ تقدیری شئے ہے جس پر ایمان لانے کی تکلیف تو دی گئی ہے مگر معطل ہو کر بیٹھ جانے یا شکوہ شکایت کرنے کی نہیں۔

بہر حال نجاتِ اخروی کے لئے محض کرامتِ نسب کافی نہیں ہاں ایمان وصلاح کے بعد ایسی غیر اختیاری فضیلتیں بھی رفعتِ مدارج میں کار آمد ثابت ہو سکیں گی۔

پس کرامتِ نسب آخرت میں بھی نہ لغو محض ہے نہ کار آمد محض، ایمان سے پہلے بیکار ہے اور ایمان کے بعد کار آمد۔ اسی لئے قرآن کریم نے بعض اصول وفروعِ انبیاء علیہم السلام کو باوجود کرامتِ نسب اس لئے جہنمی فرمایا کہ وہ ایمان نہیں لائے اور ایمانداروں کی باایمان اولاد کو بوجہِ نسب ان کے آباء واجداد کی سی ترقی اس لئے دیدی گئی کہ وہ ایمان لا چکے تھے۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف تو اپنے اہل نسب اور جگر گوشوں کو یہ منادی فرمائی کہ اے عباسؓ اے فاطمہؓ! اے فلاں وفلاں

میں باجود اس قرابت ونسب کے آخرت میں تمہارے کچھ کام نہیں آؤں گا، خود اپنی فکر کرو۔ اور دوسری طرف فرمایا کہ میرا نسب آخرت میں بھی منقطع اور بے کار نہ ہوگا، پہلی منادی میں نسب کے کارآمد نہ ہونے کا اعلان ایمان نہ لانے کی صورت میں ہے اور دوسری صورت میں نسب کے نافع ہونے کا اعلان ایمان لے آنے پر ہے۔

مسئلۂ کفاءت کا ماخذ

بہر حال یہ تو واضح ہوگیا کہ نسب کی کرامت نہ دنیا میں فخر وتعلّی کے لئے ہے نہ آخرت میں مدارِ نجات سمجھنے کے لئے، لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جب کسی شخص کو کوئی خلقی کرامت دیدی جائے تو ان احاد افراد امت کو چھوڑ کر جن میں نفس کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی باقی نہ رہا ہو، عام طبائع میں ایسے فضائل سے گونہ وقار وخودداری کا مضمون پھر بھی باقی رہتا ہے جو یقیناً تکبر نہیں ہے بلکہ ایک غیر اختیاری طبعی جذبہ ہے جو محض انعامِ خداوندی کی قدر ومنزلت سے قلوب میں برپا ہوتا ہے۔

پس اگر اسلام کی فطری شریعت طبعی جذبات کو پامال کرنے کے بجائے اعتدال کے ساتھ ان کا احترام کرنا چاہتی ہے تو اس کرامتِ نسب سے پیدا شدہ جذبۂ وقار کا مصرف اس نے کیا تجویز کیا ہے جس سے یہ جذبہ پامال نہ ہونے پائے۔ سو اس کی رعایت بھی فی الجملہ اسی آیت میں فرمائی گئی ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اس نسبی وقار وخودداری کا کوئی ادنیٰ اعتبار اجرائے احکام شرعیہ میں تو نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں نسب وغیر نسب ایک درجہ میں ہیں، نہ مقبولیت عنداللہ میں اس کا کوئی اثر ہے کہ وہاں نسیب وغیر نسیب کے لئے ذریعۂ کرامت صرف تقویٰ ہے۔ غرض معاملہ مع اللہ میں نسبی وقار کا کچھ نہیں اٹھتا، ہاں معاملہ مع الخلق میں کسی حد تک اس کا اعتبار کیا جانا طبعی رفتار کے خلاف بھی نہیں ہے، مگر معاملاتِ عامہ میں نہیں بلکہ صرف اسی معاملہ میں جہاں انسانوں کے کسی طبعی مگر مستحکم میل ملاپ کا قصہ درپیش ہو، اور ان کے باہمی عادات وطبائع کی ایک ایسی محکم آمیزش ہو رہی ہو جس سے عمر بھر کے لئے ان کے معاملات ومنافع مشترک ہو جائیں، یگانگت اس درجہ پر کرائی جارہی ہو کہ بیگانگی کا نشان نہ رہے، توافقِ طبائع اس قسم کا مطلوب ہو کہ ایک کے لئے دوسرا باعثِ تشویش خاطر ہونے کی

جگہ انتہائی مودّت ورحمت اور تسکینِ خاطر کا سبب ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ ایسا معاملہ ایک نکاح وازدواج ہی کا معاملہ ہے۔

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً.

ترجمہ: اور اسی کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے واسطے تمہاری جنس کی بیبیاں بنائیں تاکہ تم کو ان کے پاس آرام ملے اور تم میاں بی بی میں محبت وہمدردی پیدا کی۔

پس اس مادّی رشتہ میں جو عادات وطبائع کی طویل آمیزش کا محل ہے ایسے وقار وخودداری کو جو نسباً آبائی علو رکھتا ہے ایک ایسے زوج سے جو آبائی طور پر اس علو سے خالی ہے، آمیزش اور میل کرتے ہوئے یقیناً طبعی عار لاحق ہوگا جو اس کے طبعی جذبۂ وقار پر ایک جابرانہ زد ہوگی، اور یہی عار انجام کار زوجین کی منافرت اور تشویشِ خاطر کا ذریعہ بنے گا، اس لئے شریعتِ اسلام نے معاملہ مع الخلق کی صرف اس نوع میں ایک کھلی ہوئی مصلحت سے اس نسبی وقار کا اعتبار کر لیا اور زوجین کو اجازت دیدی کہ اپنی طبیعتوں کی رعایت کرتے ہوئے اپنے ہی دائرۂ نسب میں اپنا ہمسر زوج تلاش کریں تاکہ ان کے دل ملے رہیں، اسی حقیقت کا عنوان شریعت کی اصلاح میں کفاءت ہے۔

پس مسئلہ کفاءت کا منشاء نہ نسبی فخر وتعلّی ہے نہ ادعاءِ مقبولیت عنداللہ ہے، بلکہ طبعی وقار کا احترام اور توافقِ طبائع کی تلاش ہے جسے کسی نہج سے بھی بےجا نہیں کہا جاسکتا۔

انساب دنیا میں نافع ہیں اور آخرت میں بیکار نہیں

شاید اسی لئے آیت کریمہ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ میں نسب کو غیر نافع ثابت فرماتے ہوئے يَوْمَئِذٍ کی قید لگائی گئی ہے جس سے مراد یوم قیامت ہے، یعنی اے لوگو آج تمہارے انساب اور ان کی کرامتیں اور پھر ان پر تمہاری شیخیاں نفع نہ دیں گی، یعنی آج کا دن۔ پس نسب کا نافع ہونا يَوْمَئِذٍ کی قید کے ساتھ معتبر ہے بلا قید نہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر یہ يَوْمَئِذٍ کی قید نہ رہے تو انساب کے نافع ہونے کی نفی بھی صاف اُڑ جائے۔ سو ظاہر ہے کہ قیامت سے پہلے پہلے کا دور تو وہی ہے جس میں یہ قید موجود نہیں، سو اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر آج قیامت نہیں اور یقیناً نہیں تو آج نسب کا غیر نافع ہونا

بھی نہیں، بلکہ نافع اور کارآمد ہونا بحالہٖ موجود ہے۔

غور کیا جائے تو یہی حقیقت آیت زیرِ تقریر سے بھی نمایاں ہوتی ہے کیونکہ شعوب وقبائل اور انساب کا فضیلت ہونا بیان کر کے اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ میں خدا کے نزدیک آدمی باکرامت تب ہی ہوسکتا ہے جب کہ متقی ہو، جس سے نمایاں ہوتا ہے کہ کرامت یا مقبولیت کا تقویٰ میں انحصار عنداللہ کی قید کے ساتھ معتبر ہے، مطلقاً نہیں۔ جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ عنداللہ صرف وہی مقبولیت معتبر ہے جو تقویٰ سے حاصل شدہ ہو نہ کہ غیر۔ سوا گر اس..... حصر کو الٹا جائے..... تو نیچے سے یہ حقیقت بآسانی نکل آئے گی کہ عندالناس (جو عنداللہ کے بالمقابل ہے) اسی مقبولیت کا معتبر ہونا ضروری نہیں جو تقویٰ سے حاصل شدہ ہو اور اس کا ثمرہ یہ نکلتا ہے کہ اَکرم عنداللہ صرف وہی ہے جو اپنے اختیار سے کسبِ تقویٰ کی فضیلت لیکر آخرت میں پہنچے، لیکن عندالناس اسی کا اَکرم ہونا ضروری نہیں جو محض اپنے اختیاری اور اکتسابی فضیلتوں کا جامع ہو بلکہ وہ بھی اَکرم ہوسکتا ہے جو خلقی طور پر غیر اختیاری فضائل سے بھی آراستہ کیا گیا ہو۔

نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا کے یہاں تو باعثِ قبول روحانی فضائل ہیں جو کسب واختیار سے کئے گئے ہوں لیکن بندوں کے یہاں بہت سے وہبی وجسمانی فضائل بھی باعث قبول ہوسکیں گے جن میں اختیار وکسب کا کچھ دخل نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ وہ غیر اختیاری فضیلت جس کے مقابلہ میں یہ تقویٰ کی اختیاری فضیلت پیش کی گئی ہے انساب وقبائل کی فضیلت ہے جس کی بحث آیت میں چھڑی ہوئی ہے، اور جسمانی فضائل میں سب سے بڑی فضیلت نسب ہے۔ اس لئے حاصل یہ نکلا کہ خدا کے یہاں مقبولیت کا سب سے بڑا ذریعہ روحانی رشتہ ہے جس کا اعلیٰ مظہر تقویٰ ہے، اور بندوں کے یہاں قبولیت کا سب سے بڑا ذریعہ جسمانی سلسلہ ہے جس کا سب سے اکمل مظہر نسب ہے، ہاں پھر جیسے تقویٰ کے ساتھ اس کے مکمّلات ریاضت، مجاہدہ، تزکیۂ اخلاق واعمالِ صالحہ وغیرہ بھی (جو درحقیقت اسی تقویٰ کی فروعات یا متعلقات ہیں) اس مقبولیت عنداللہ میں کافی اثر اور دخل رکھتے ہیں ایسے ہی اس جسمانی فضیلت (نسب) کے ساتھ اس کے مکمّلات جیسے حسنِ صورت ولون، خوبیٔ نقش ونگار نیز ان جمالات کو برقرار رکھنے بلکہ چمکا دینے والے اسباب، جیسے مال وسامان، علم ولیاقت، صنعت وحرفت، نسبت وحیثیت وغیرہ مقبولیت عندالناس میں کافی سے زائد رسوخ واثر رکھتے ہیں۔

بہر حال اگر عند اللہ اصل مقبولیت تقویٰ ہے اور اسی کے ساتھ اس کے مکمِّلات مثل سعی و عمل وغیرہ کو بھی مقبولیت میں دخل ہے تو عند الناس اصل مقبولیت معنوی فضائل میں نسب اور اس کے حسی مناظر میں حسن و جمال ہے اور انہی حسی و معنوی خوبیوں کے ساتھ ان کو دوبالا کرنے والی اشیاء۔ یہ مذکورہ اسبابِ وقعت و رفعت بھی اس مقبولیت میں اثر رکھتے ہیں، پس جس طرح آیت اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ آخرت میں تقویٰ ہی مدارِ کار ہے دوسری چیز نہیں مگر اس سے تقویٰ کے دنیا میں کارآمد ہونے کی نفی نہیں نکلتی، اسی طرح آیت فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَھُمْ یَوْمَئِذٍ (یعنی آج قیامت کے دن ان کے باہمی نسب کوئی نفع نہ دیں گے) میں نسب کے آخرت میں مدارِ کار ہونے کی نفی کی گئی ہے، لیکن اس سے دنیا میں نسب کے مدارِ کار نہ ہونے کا کوئی اثبات نہیں ہوتا۔

پس ان آیات کی رو سے یہ تو ثابت ہوسکتا ہے کہ آخرت میں تقویٰ مدارِ کار ہو اور نسب نہ ہو، لیکن یہ ثابت نہیں ہوسکتا کہ تقویٰ تو دنیا میں سرے سے بیکار ہو اور نسب آخرت میں بے کارِ محض ہو۔ پس ہوسکتا ہے کہ نسب دنیا کی معاشرت میں مدارِ کار ہو اور آخرت میں بھی کسی درجہ میں کام دے جائے اور تقویٰ آخرت کی نجات میں مدارِ کار ہو اور دنیا کے مادّی سلسلوں میں بھی نافع ثابت ہو جائے۔

پس آخرت میں اگر تقویٰ کے ساتھ یہ کمالاتِ نسب بھی جمع ہو جائیں تو نُورٌ علٰی نور ہیں، اور دنیا میں اگر شرافتِ نسب کے ساتھ تقویٰ کی یہ اعلیٰ مثالیں بھی مل جائیں تو سرور فوقَ سرور ہے، مگر بہر صورت ایک معیار دوسرے معیار سے کسی طرح مزاحمت نہیں کرتا، بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع ہو جاتا ہے۔

بہر حال انہی آیتوں کے ملانے سے دنیا میں نسب کا کارآمد اور ایک درجہ میں مدارِ اعتبار ہونا واضح ہو جاتا ہے اور اس تقریر کی رو سے یہ آیاتِ قرآنیہ جیسے تقویٰ کو مدارِ اعتبار بتلا رہی ہیں نسب کو بھی درجۂ اعتبار دے رہی ہیں، قطع نظر اعمال و اکتساب کے۔

پیشوں کا نسب سے تعلق اور ان کا تفاضل قدرتی

پھر یہ بھی ایک بدیہی اور مشاہد بات ہے کہ جیسے تقویٰ کی مختلف شانیں ہیں جو اپنے مناسب مختلف عملی پیرایوں میں غلبہ کے ساتھ ظہور کرتی ہیں اور انہی مظاہر تقویٰ یعنی مخصوص اعمال کے لحاظ سے اتقیاء کی یہ جماعتیں ممتاز القاب سے مشہور ہو جاتی ہیں جیسے مثلاً کسی طبقہ پر تقوائے شرک کا غلبہ ہو وہ ظاہری و باطنی اور جلی و خفی شرک سے پورے تیقظ کے ساتھ پرہیز کرتا ہے تو لامحالہ اس پر توحیدی افعال کا غلبہ ہوگا اور یہ طبقہ موحّدین یا اہل توحید ہی کے نام سے مشہور رہ جائے گا۔ یا مثلاً کسی طبقہ پر تقوائے بدعات کا غلبہ ہو تو لامحالہ اس میں اتباعِ سنت کا رنگ غالب ہوگا اور وہ اہل سنت کے نام سے یا متبعینِ سنت کے نام سے معروف ہو جائے گا۔ یا مثلاً کسی جماعت پر تقوائے معاصی کا غلبہ ہے تو یقیناً اس پر طاعات اور اعمالِ صالحہ کا غلبہ ہوگا، اور یہ جماعتِ صالحین کے نام سے زبان زدِ خلائق ہو جائے گی۔

اسی طرح دین کے ہزار ہا شعبوں میں جونسے شعبہ کے ممنوعات سے پرہیز بڑھتا جائے گا اسی شعبہ کے مامورات چھاتے چلے جائیں گے، اور انہیں کے مناسب اس قوم کا لقب پڑ جائے گا، حتیٰ کہ بعض دفعہ جب ان میں سے کوئی قوم کسی لقب کے ساتھ مشہور ہو جاتی ہے تو پھر خواہ انفرادی یا قومی حیثیت سے ان متّقیانہ افعال کا رنگ پھیکا بھی پڑ جائے اور بعض بعض سے وہ افعال چھوٹ بھی جائیں مگر لقب صدیوں تک قائم رہتا ہے اور اسی لقب سے وہ پکاری جاتی ہے۔ اگر باعزت لقب ہوتا ہے تو اس جماعت کو باوجود خالی از حقیقت سمجھنے کے بھی نگاہِ عزت سے دیکھتے ہیں اور اگر ذلت آمیز ہے تو اسی نوع کا معاملہ کرتے ہیں۔

جیسے بہت سے وہ لوگ جن کے آباء واجداد میں قضاء یا افتاء کے مناصبِ جلیلہ شاہی زمانوں میں قائم ہوئے تھے اور صدیاں گذریں کہ ان میں سے قضاء وافتاء کے مناصب بلکہ افعال تک رخصت بھی ہو چکے مگر ان کا خاندانی لقب قاضی اور مفتی باقی ہے اور ان کے خاندان اسی نام سے یاد کئے جاتے ہیں، اور ان کی قدر و منزلت اسی لقب کی قدر ہوتی ہے۔

ٹھیک اسی طرح سمجھو کہ نسبی اور آبائی اخلاق (جن کا مختلف الالوان اور متفاوت المراتب ہونا

ثابت ہو چکا ہے) بھی اپنے ہی مناسب عملی پیرایے اور مظاہر افعال اختیار کرتے ہیں اور ایک قوم کی قوم اور قبیلہ کا قبیلہ اپنے اندرونی اور نسلی داعیہ سے اسی فعل کو اجتماعی اور قومی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے جس کا آبائی طور پر قلوب میں سیلان ورجحان پاتا ہے اور اسی قومی فعل کے لحاظ سے اس کا کوئی مخصوص لقب پڑ جاتا ہے جس سے وہ عرفِ عام میں شناسا اور متعارف ہوتا ہے۔ پس اسی قومی فعل کا نام پیشہ ہے جو حقیقتاً آبائی اخلاق اور نسلی ذہنیت کا ایک ظہور ہوتا ہے۔ گویا نسب ایک حقیقت کا باطنی رخ ہے اور پیشہ اسی حقیقت کا ظاہری رخ ہے، اس لئے بسا اوقات بعض اقوام کا نسب تو قلوب سے فراموش ہو جاتا ہے مگر نسبی ذہنیت کا یہ ظہور قائم رہ جاتا ہے اور قوم اپنے اسی پیشہ کے لقب سے عرف میں پہچانی جاتی ہے۔

پس گو بذاتہٖ قومیت پیشوں سے قائم نہیں ہوتی، چونکہ پیشہ قومیت کا نشان اور اس کا امتیازی شعار ہوتا ہے اس لئے پہلے سے قائم شدہ قومیت جو نسبی اخلاق سے قائم ہوئی تھی اس نشان سے اپنے حال اور نام پر باقی رہتی ہے۔ پس اکثر و بیشتر پیشہ ہی نسب کا مظہر کامل اور نشانِ راہ بن جاتا ہے، اسی لئے مسئلہ کفاءت میں جس درجہ نسب کا اعتبار ہے اسی کے قریب قریب پیشہ کا بھی مرتبہ ہے، اور وجہ یہ ہے کہ صدیاں گذرنے پر بھی ہر پیشہ ور قوم کا پیشہ تقریباً وہی چلا آ رہا ہے جو اس کے آباء واجداد نے اختیار کر لیا تھا اور اس درجہ عزیز و مرغوب ہے کہ اگر کسی کے زبان یا قلم سے ارادتاً و بلا ارداہ کوئی اشارہ اس کی توہین و تذلیل کا مفہوم ہوتا ہے تو پوری قوم پر گرانی اور ناگواری کا اثر ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ پیشہ عموماً ان کے نسب کا قائم مقام ہوتا ہے۔ پس اس کی توہین ایسی ہی ہے جیسا کہ نسب کی توہین کر کے کسی کے آباء واجداد کو برا بھلا کہا جائے۔

پس اگر اصحابِ انساب توہینِ نسب پر برا مان سکتے ہیں تو بلا شبہ پیشہ وروں کو اپنے پیشہ کی توہین پر بھی برا ماننے کا پورے طور پر حق حاصل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ پیش آمدہ عوارض اور حوادثِ زمانہ بعض بعض افراد کو ان کے قومی پیشہ سے جدا بھی کر دیں بلکہ وہ اپنے پیشہ کو برا بھی سمجھنے لگیں اور اس سے شرمانے لگیں کہ اول تو یہ جذبات انفرادی ہو سکتے ہیں قومی نہیں، کہ اس سے کوئی ضابطہ ٹوٹ سکے، دوسرے یہ کہ اس میں طبعی جذبات کا دخل نہیں ہوتا بلکہ رفتارِ زمانہ کے اثرات اور مختلف اسباب کے

ماتحت عار یا خجلت لاحق ہونے کی مداخلت ہوتی ہے، جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اگر یہ عوارضِ عار مرتفع ہوجائیں تو پھر وہی طبعی جذبہ لوٹ آئے اور یہ نوخیز پھر اپنی اسی آبائی ذہنیت اور اندرونی ہدایت سے اپنے پیشہ کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جائیں اور مثل سابق مرغوب سمجھنے لگیں۔

بہر حال جو صورت سلاسلِ روحانیت میں تقویٰ اور اس کے مختلف الالوان مظاہرِ اعمال کی ہے وہی صورت سلاسلِ جسمانیت میں بھی نسب اور اس کے مظاہرِ افعال پیشوں وغیرہ کی ہے۔ تقویٰ کے ذریعہ آدمی اپنی اصلِ روحانی سے وابستہ ہوتا ہے اور نسب کے ذریعہ اپنی اصلِ جسمانی سے، تقویٰ کے مختلف پیشوں سے تقوائے قلب کے اس اندرونی رنگ کا نشان ملتا ہے جو اپنے مربی وشیخ اور روحانی آباء کے فیض سے سلسلہ میں سرایت کئے آرہا تھا اور نسبی ونسلی پیشوں سے قلبی اخلاق کے اس لون کا سراغ ملتا ہے جو اپنے جسمانی آباء واجداد کے واسطوں سے قلوب میں منتقل ہوتا آرہا تھا۔

غرض مخصوص اعمالِ دین انواعِ تقویٰ کے لئے نشانِ راہ ہیں اور مخصوص پیشے انواعِ نسب ونسل کے لئے نشانِ منزل ہیں، اس لئے نسب اگر سلسلۂ کفاءت میں جنس کا مرتبہ رکھتا ہے تو پیشہ اس کا امتیازی خاصہ ہے اور جب کہ تعریف وتعارف کے موقعہ پر جنس محفوظ نہ رہے تو خاصہ ہی اس کی قائم مقامی کرسکتا ہے، اس لئے بہت سی قومیں جن کے انساب تاریخی طور پر محفوظ نہیں ہیں بجائے نسبی القاب کے پیشوں کے ہی القاب سے یاد کی جاتی ہیں اور یہ پیشے ہی ان کے نسبوں کے قائم مقام ہو کر ان کی قومیت اور ذات کو نمایاں کرتے رہتے ہیں، ہاں پھر نسب اور پیشہ کے ماتحت کفاءت کی اور بہت سی انواع ہیں جن کی اجمالی اور تقریبی فہرست گذر چکی ہے۔

مساوات کا محل احکامِ الٰہیہ ہیں افعالِ الٰہیہ نہیں

بہر حال جب یہ واضح ہو گیا کہ سلسلۂ شرائع میں تقویٰ ایک اختیاری فعل ہے جس کو بندے اپنی قدرت کے موافق انجام دے سکتے ہیں اور سلسلۂ طبائع میں نسب ایک غیر اختیاری فعل محض مجعولِ حق ہے جس میں بندے کوئی تصرف نہیں کرسکتے، اس لئے سعی وعمل اور ترقی کا دائرہ تقویٰ میں تو قائم ہوسکتا ہے مگر نسب میں نہیں، اور اس لئے تکلیفی احکام دائرۂ تقویٰ میں تو دیئے جاسکتے ہیں مگر دائرۂ

نسب میں نہیں۔ پس مساواتِ احکام کا بھی اگر دخل ہوسکتا ہے تو دائرۂ تقویٰ میں ہوسکتا ہے نہ کہ دائرۂ نسب میں، کیونکہ مساوات کا محل افعالِ عباد ہوسکتے ہیں نہ کہ افعالِ حق، حق تعالیٰ کو معاذ اللہ کون اس کا مکلّف کر کے مواخذہ کرسکتا ہے کہ آپ نے اپنے فعل سے خوبصورت اور بدصورت کی تفریق کیوں کی، آپ نے کالے گورے کا فرق کیوں کیا، آپ نے شاہ وگدا کے مراتب کیوں قائم کردیئے، آپ نے نیک وبد، صادق وکاذب، حی ومیت، کم عمر طویل عمر، ضعیف وقوی، امیر وغریب، خلیق وبدخلق، نسیب وکم نسیب وغیرہ کے مختلف مراتب کر کے مساوات کا خون کیوں کردیا؟ کیونکہ اس سوال پر خود جوہر عقل ہی ملامت کرتا اور اس خلقی فرقِ مراتب کو عالم کا حسن اور خدا کی بے انتہا حکمت وقدرت کا کرشمہ باور کرتا ہے، لیکن دائرۂ احکام وشرائع میں خدا کی جانب سے تفریقوں پر عقل میں یہ خطرہ ضرور پیدا کرسکتا تھا کہ آپ نے سید وشیخ کے لئے تو دو وقت کی نماز فرض فرمادی اور دوسری اقوام کے لئے پانچ وقت کی، غریبوں کو تو مساجد کا پابند بنادیا اور امیروں کو اس سے آزاد کردیا، اعلیٰ ذاتوں سے تو حدود وقصاص اٹھادیئے اور کم حیثیتوں کی گردنیں ان میں پھانس دیں، اور بقول اہل جاہلیت قریش مکہ کا حج تو حدودِ حرم ہی میں ٹھہرے رہنے سے بھی قبول فرمالیا کہ وہ خاندانی تھے اور عام اہل عرب کو عرفات میں پہنچنے کی تکلیف دی کہ وہ ایسے نہ تھے، یا بفحوائے ہندو مذہب برہمنوں کے مندر تو پاک سمجھے کہ وہ اعلیٰ ذات تھے، مگر اچھوتوں کو ایسا رسوا کیا کہ وہ ان کے مندروں میں قدم بھی نہیں رکھ سکتے، اونچی ذاتوں کو تو وہ مذہبی شرف بخشا کہ ان کی جگہ بھی پاک، ان کا طعام وشراب بھی مقدس ہوگیا اور نیچ ذاتوں کو اس درجہ ذلیل ٹھہرادیا کہ وہ ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاپی بھی نہیں سکتے۔ ان کے کنوؤں سے پانی بھی نہیں بھر سکتے۔ وید اور شاستروں کے علمی دروازے برہمنوں کے لئے تو کھول دیئے اور نیچ ذاتوں پر ہمیشہ کے لئے بند کردیئے۔

غرض آپ نے دینی اور مذہبی احکام کی رو سے ایک ایسی تفریق قائم فرمادی کہ کچھ اونچی ذاتیں بلحاظِ ذات ہمیشہ کے لئے منزہ اور مقدس ہوگئیں اور کچھ نیچ اقوام ابدی طور پر نجسِ محض ہوکر رہ گئیں، لیکن الحمد للہ کہ جیسا اسلام اس داغ ہی سے پاک ہے تو اس کے بارے میں عقل کو ایسے خطرات وشبہات کی گنجائش ہی نہیں، ہاں دوسرے مذاہب اس عقلی جنگ میں اپنا ٹھکانا سوچ لیں۔

بہر حال مساوات کا تعلق احکامِ مکلّفین اور احکامِ عباد سے ہے، افعالِ حق سے نہیں۔ پس افعالِ حق میں چند در چند حکمتوں کے ماتحت تفاوت ہی زیبا تھا اور احکام میں ہزار ہا حکم و مصالح کی رو سے مساوات ہی سزاوار تھی، اسی لئے جہاں شرعی مساوات کا ذکر آتا ہے وہاں کوئی نہ کوئی شرعی اور اختیاری فعل بھی جیسے دین وتقویٰ، عمل صالح وغیرہ ساتھ ساتھ مذکور ہوتا ہے جیسے حدیث:

لیس لاحدٍ علٰی احدٍ فضل إلاّ بدین و تقویٰ

یا اسی کو اور کھول دیا ہے کہ:

لیس لعربی علٰی عجمی...... الخ

یعنی شرعی اور قانونی حیثیت سے کسی عربی کو عجمی پر، امیر کو غریب پر فضیلت وفوقیت نہیں، ہاں اگر کسی کا دین وتقویٰ اعلیٰ ہے تو بلا شبہ اسے شرعی فوقیت حاصل ہوگی اور ظاہر ہے کہ شرعی فوقیت کا حاصل فضیلت عند اللہ اکرمیت عند اللہ ہے، اسی لئے معیارِ فضیلت دین وتقویٰ فرمایا گیا ہے، جو اختیاری افعال ہیں اور ان کے ذریعہ اکتسابی خیر کمائی جاسکتی ہے جو حق تعالیٰ شانہ کو مطلوب ہے۔ اس سے دینی اور خلقی فضیلتیں خود ہی خارج ہیں کہ وہ اختیاری افعال پر دائر بھی نہیں ہیں۔

پس اگر عربی کو عجمی پر، خوبصورت کو بدصورت پر، اعلیٰ اخلاق کو ادنیٰ اخلاق پر، اعلیٰ نسب کو ادنیٰ نسب پر خلقی حیثیت سے فوقیت ہو اور وہ بھی عند الناس ہو اور پھر احکامِ شرعیہ میں بھی نہ ہو، بلکہ بعض منزلی معاملات میں ہو، تو اس غیر اختیاری فضیلت سے شرعی مساوات پر کیا زد پڑ سکتی ہے؟ اسی لئے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم شرعی مساوات بیان فرماتے ہوئے اختیاری افعالِ تقویٰ وغیرہ کا ذکر فرماتے ہیں ویسے ہی خلقی تفاوت وتفاضل بیان فرماتے ہوئے غیر اختیاری اور دینی امر کا ذکر فرماتے ہیں۔ جیسے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے:

ان اللّٰہ حین خلقنی جعلنی من خیر خلقه ثم حین خلق القبائل جعلنی من خیرھم قبیلةً وحین خلق الانفس جعلنی من خیر انفسھم حین خلق البیوت جعلنی من خیر بیوتھم فانا خیرھم بیتا و انا خیرھم نسبًا.

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذاتِ اقدس کی فضیلتِ کلیہ اور قبائل کا تفاضل

بیان فرماتے ہوئے معیارِ فضیلت کے سلسلہ میں نسب، بیت، قبیلہ وغیرہ کا ذکر فرمایا ہے جو محض خلقی اور غیر اختیاری ہے۔

چنانچہ **ان اللّٰہ خلقه** کا لفظ اس تخلیق کو نمایاں کررہا ہے اسی لئے احادیثِ نبویہؐ میں انساب پر فخر کرنے کی کوئی ہدایت نہیں آئی ورنہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم بطور تحدیثِ نعمت اپنوں کی خیریت بیان نہ فرماتے اور ظاہر ہے کہ فخر کی ممانعت خود اس کی دلیل ہے کہ نسب محلِ فخر ہے۔ ورنہ اگر فخر کا محل ہی نہ ہوتا تو ممانعت ہی فضول ہوتی۔ جیسے ایک حسین کو تو کہہ سکتے ہیں کہ نازمت کر کہ حسن محلِ ناز ہے، مگر بدصورت کو یہ خطاب کرنا ہی لغو ہے کہ قبح محلِ ناز نہیں۔ پس بلا شبہ فخر بالانساب کی ممانعت اس کے محلِ فخر ہونے کا ثبوت ہے اور ظاہر ہے کہ محلِ فخر کوئی فضیلت ہی ہوسکتی ہے منقصت نہیں، اس لئے یہ ممانعتی حدیثیں خود فضیلتِ نسب کے دلائل ہیں نہ کہ اس کے ابطال کی حجتیں۔

بہر حال یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں، نہ اس مساوات کو یہ تفاضل باطل کرسکتا ہے، اور نہ اس تفاضل کو مساوات مٹا سکتی ہے۔ جن لوگوں کی نظروں سے تشریعی مساوات اور تکوینی تفاوت کا باہمی رشتہ اوجھل ہوگیا ہے اور ساتھ ہی مساوات و تفاوت کا الگ الگ محل خفی ہوچکا ہے وہ کبھی مسئلہ کفاءت کو (جس میں احکامِ شرعیہ کی تساوی کی رعایت کی گئی ہے) کفاءت کے منافی خیال کرتے ہیں، حالانکہ تعارض یا تنافی ایک محل کی دو چیزوں میں ہوتا ہے نہ کہ دو محل کی دو نوع اشیاء میں۔ نہیں! بلکہ مساواتِ احکام کے لئے تفاضلِ مخلوق لازمی ہے تاکہ مساوات کی حقیقت قائم ہو، جیسا کہ ثابت ہوچکا ہے اور تفاضلِ مخلوق میں اس لئے مساواتِ احکام ضروری ہے تاکہ اللہ کا عدل ظاہر ہو، تعجب ہے کہ تلازم کا نام تناقض رکھا جائے!

یہیں سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ اگر تکوینی امور میں اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز نہ رہے تو اس سے اسلام میں رتی برابر بھی کوئی نقص یا کمی پیدا نہیں ہوتی، ورنہ اگر اسلام کی حقانیت کے یہ معنی ہوتے کہ مسلمانوں کی تکوینی اصلاح کر کے ان کی خلقتیں بھی بدل دے تو کوئی مسلمان بدصورت نہ رہ سکتا، کوئی کالا نہ رہتا، کوئی عیب دار نہ ہوتا، کوئی کم حیثیت نہ رہ سکتا، کوئی غریب و مفلس نہ رہتا، اور کوئی بدخلق اور کج خلق نہ رہنے پاتا۔

دوسری طرف کفریہ مذاہب کے پیرو کسی درجہ میں بھی شریف نہ ہو سکتے، خوبصورت نہ ہو سکتے، سلیم الاعضاء نہ ہوتے، سلیم الاخلاق نہ ہوتے، قابل ولائق نہ ہوتے، ذی استعداد نہ ہوتے، ساتھ ہی ایسے عیب دار اور کج تکوین لوگ یا تو اسلام میں داخل ہی نہ ہو سکتے کہ عیب داروں کا اسلام میں کیا کام تھا، اور اگر ہو جاتے تو اسی آن ان کے خلقی عیوب کی کینچلی اتر کر جا پڑتی اور دنیا میں روز روز یہ تبدیلِ خلقت کے عجیب وغریب تماشے رونما ہوا کرتے۔ پھر حق تعالیٰ کو یہ فرمانے کی ضرورت ہی نہ پڑتی کہ: لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ۔

پس تکوین وخلقتِ الٰہی کے معیار سے اسکے دین کی فوقیت کا امتحان کرنا ایک اصولی غلطی ہے۔

غیر مذاہب پر اسلام کی فوقیت کا معیار

اسلام کو اگر دوسرے مذاہب پر فوقیت حاصل ہے تو خدا کے احکام کی رو سے ہے نہ کہ خدا کے افعال کی رو سے، اس نے اگر مساوات کا دعویٰ کیا ہے تو خدا کے بھیجے ہوئے احکام میں کیا ہے نہ کہ خدا کے بنائے ہوئے افعال میں۔

پس وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا میں تکوینی فرقِ مراتب پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اِنَّ اَكْرَمَكُمْ میں تشریعی مساوات پر، اس لئے جس آیت یا روایت میں شرعی مساوات کا تذکرہ ہے وہ درحقیقت آیت اِنَّ اَكْرَمَكُمْ کی شرح اور تفسیر ہے، اور جس جس روایت وآیت میں تکوینی تفاضل دکھلایا گیا ہے خواہ وہ بلحاظِ نسب ہو یا پیشہ، یا بلحاظِ جاہ ہو یا مال، بلحاظِ جلال ہو یا جمال، بلحاظِ حیثیت ہو یا شان، وہ دراصل شرح اور تفسیر ہے آیت وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا کی، اس لئے ہر تفاضلِ خلقت کا رجوع اس آیت کی طرف ہے خواہ وہ کسی قوی روایت سے ثابت ہو یا ضعیف سے اور ہر تساویٔ حکم کا رجوع اِنَّ اَكْرَمَكُمْ کی طرف ہے، خواہ وہ کسی درجہ کی روایت سے ثابت ہو۔

پس منشاءِ الٰہی کو پیش نظر رکھ کر ایسی روایاتِ احادیث کی شرح کرنی چاہئے کہ ہر قسم کی روایتیں اپنے اپنے محل پر چسپاں ہو جائیں۔ والاعمال خیر من الاھمال۔

خلاصۂ بحث

بہر حال خلاصۂ ابحاث یہ ہے کہ کلامِ الٰہی کی اس جامع آیت سے اولاً مساوات پر روشنی پڑی، پھر ساتھ ہی مساوات کا محل اور مورَد بھی متعین ہوا، پھر مساوات کے فرقِ مراتب کے مقتضا ہونے کی وجہ سے تعددِ قبائل کا اثبات ہوا، پھر قبائل کے مجعولِ حق ہونے کو عبارتِ آیت میں لایا گیا، اس سے ضمناً تبدیلِ نسب کی ممانعت نکلی، پھر تعددِ قبائل اور ان کے باعثِ تعارف ہونے سے انساب کے متفاوت درجات ثابت ہوئے، جن سے قبائل میں امتیازات وخصوصیات کا وجود نکلا، پھر امتیازاتِ قبائل کے معیار کا خلقی اور اخلاقی ہونا نمایاں ہوا، پھر ان درجاتِ انساب کے قدرتی ہونے کی وجہ سے مسئلہ کفاءت کی تمہید پڑی، پھر کفاءت کی دونوں جانبوں اعلیٰ وادنیٰ میں لِتَعَارَفُوْا کی قید سے فخر وغرور اور تخلت وانحراف وغیرہ کی ممانعت مفہوم ہوئی، پھر نسب اور تقویٰ کے مدارِ کار ہونے کے امکنہ متعین ہوئے اور ساتھ ہی دونوں کا دونوں جہانوں میں نافع ہونا بھی کھل گیا، جس سے مساواتِ احکام اور تفاضلِ مخلوق کا باہمی رشتہ اس طرح کھل گیا کہ ان دونوں میں تعارض وتناقض کے بجائے باہمی ملازمت نمایاں ہوگئی۔ **وللّٰہ الحمد**

آیت سے جو کچھ اس ناکارہ کے ذہن نے استنباط کیا وہ بلاکم وکاست پیش کر دیا گیا، اس سے معاذ اللہ نہ کسی کی توہین مقصود ہے نہ اعواز، بلکہ مسئلہ کو محض مسئلہ کی آنکھ سے دیکھا گیا ہے، انصاف پسندوں سے ہر حالت میں قبول ودعاء کی توقع ہے، اور جو حضرات سمجھنے کا ارادہ ہی نہ رکھیں یا کسی قومی تعصب کا شکار ہوں اُن سے اسی کے مناسب توقع ہے۔ مگر میری درخواست ہے کہ گرد وپیش کے حالات سے الگ ہو کر اس مسئلہ پر نگاہ ڈالی جائے اور مسئلہ کو کثرتِ شغب واقوال سے مزلۃ الاقدام نہ بنایا جائے۔ معاملہ حق تعالیٰ کے ساتھ ہے جو سرائر وخفایا پر بھی ویسی ہی خبر رکھتا ہے جیسے ظواہر وعلانیہ پر، اس شان سے اگر غور کیا جائے گا تو امید ہے کہ جن حضرات کو اس مسئلہ میں گنجلک پیش آ رہی ہے ان کے سینے صاف ہو جائیں گے۔ **واللّٰہ الموفق۔**

احقر محمد طیب غفرلہٗ مہتمم دار العلوم دیوبند

۲۹؍رمضان المبارک ۱۳۵۳ھ یوم یکشنبہ

ایک وضاحت

کتاب کے آخر میں ہم حضرت حکیم الاسلامؒ کے دو مضامین شامل کرنے جا رہے ہیں، اگرچہ یہ مضامین مختصر ہیں مگر اہل علم کے لئے حضرت حکیم الاسلامؒ کے اندازِ جواب سے ایک رہنمائی ضرور ہے کہ وہ قرآن وحدیث کے اصل مقصد کو پیش نظر رکھیں اور مخاطبین کو بھی یہی ذہن نشین کرائیں کہ دین اسلام کا جو اصل مقصد ہے، یعنی انسانوں کی ہدایت اور صراطِ مستقیم کی طرف رہنمائی، اور قرآن کے نزول کا جو مقصد ہے وہی سامنے رہنا چاہیئے، نہ کہ غیر ضروری اور بے فائدہ امور کو بھی خواہ مخواہ کھینچ تان کر اس سے ثابت کیا جائے۔

ہم نے یہ مضامین علی الترتیب ماہنامہ دارالعلوم مارچ ۱۹۶۰ء ص ۴۳-۴۴ اور ماہنامہ دارالعلوم مارچ ۱۹۷۲ء ص ۵-۹ سے نقل کئے ہیں۔

محمد عمران قاسمی بگیانوی

راکٹ اور اسلام

کسی صاحب نے حضرت مہتمم صاحب مدظلہٗ سے دریافت کیا تھا کہ ''راکٹ کا چاند تک پہنچنا قوانین شریعت کے خلاف تو نہیں؟ اور کیا شرعی حیثیت سے یہ ممکن ہے کہ کوئی مادی چیز چاند تک پہنچ سکے؟'' حضرت موصوف نے جواب میں جو تحریر قلمبند فرمائی وہ درج ذیل ہے۔

راکٹ کے چاند تک پہنچنے کے سلسلے میں ہم عرض کریں گے کہ راکٹ کا چاند تک پہنچنا قوانین شریعت کے خلاف نہیں بلکہ روایاتِ مذہب کا مصدّق ہے، اب تک مادہ پرستوں کا ایک طبقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعۂ اسراء ومعراج کا منکر تھا محض اس بنا پر کہ ایک انسان شبا شب ساتوں آسمانوں سے گذر کر کس طرح قربِ خداوندی میں پہنچ گیا؟ راکٹ کے واقعہ نے بتایا کہ آلاتِ سائنس کی مدد سے جب راکٹ چاند تک پہنچ سکتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی روحانی لطافت و پاکیزگی کے ساتھ اذنِ خداوندی سے کیوں آسمانوں پر نہیں پہنچ سکتے؟ اور واقعہ یہ ہے کہ یہ پوری کائنات (انسان کے لئے مسخر کی گئی ہے، کائنات اور اس کی ہر چیز انسان کے مفاد کے لئے ہے اور خود انسان حق تعالیٰ کی عبادت واطاعت پر مامور ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.

''کیا تم نے نہیں دیکھا کہ آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے اسکو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے مسخر کر دیا۔''

دوسری جگہ ارشاد ہے کہ:

سَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرَاتٍ م بِاَمْرِهٖ.

''اس نے رات اور دن اور سورج اور چاند کو تمہارے لئے مسخر کر دیا اور ستارے اسکے حکم سے مسخر ہیں۔''

ان تشریحات کے بعد اس میں کیا شبہ رہ جاتا ہے کہ شمس وقمر اور نجوم وکواکب سب انسان کیلئے ہیں، انسان ان تک پہنچ سکتا ہے اور انہیں اپنے فائدہ کیلئے استعمال کر سکتا ہے۔

(از ہر شاہ قیصر ''مدیر ماہنامہ دارالعلوم'' دیوبند)

جواب از حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ

روسی راکٹ اگر چاند تک پہنچ جائے یا پہنچ گیا ہے جیسا کہ اخبارات لکھ رہے ہیں (دروغ برگردنِ راوی) تو یہ اصولِ شرعیہ کے خلاف نہیں۔ آسمان کے نیچے نیچے زمینی مخلوق اگر مادی وسائل سے کسی غیر معمولی بلندی پر پہنچ جائے تو شریعت اس میں مزاحم نہیں ہے، شیاطین بنصِ حدیث آسمان تک پہنچ جاتے تھے جن پر بالآخر پہرہ چوکی لگا کر ان کا آسمانوں کے دروازوں کے پاس پہنچنا روک دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ان کی یہ پہنچ کسی روحانی طاقت پر مبنی نہ تھی، بلکہ خالص مادی اور عنصری قوت کا اثر تھی، اسی طرح اگر انسان بھی کسی مادی قوت کی لطافت سے چاند تک یا اس سے اوپر آسمان تک کی مسافت طے کرلے تو یہ آسمان سے نیچے ہی نیچے کی بات ہے جو شرعاً ممنوع نہیں ہے۔

بلکہ انسان کا آسمانوں میں داخل ہو جانا بھی شرعاً امر محال نہیں، مگر اس کے لئے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اسے آسمانی عالم سے مناسبت ہو۔

ظاہر ہے کہ آسمانی عالم ملکیت کا جہان ہے، جہاں تجرد اور روحانی لطافت ضروری ہے۔ پس وہاں وہی پہنچ سکتا ہے جو یا خود ملک ہو یا بشر ہو تو اس پر ملکیت کا علیٰ وجہ الاتم غلبہ ہو، جیسے انبیاء علیہم السلام کا مقدس گروہ۔

پھر دوسری شرط اذنِ خداوندی ہے، مگر وہ کمالِ روحانیت کے ساتھ مشروط ہے، خالص مادی مزاج افراد جو روحانیت سے کورے ہوں آسمانوں میں داخل نہیں ہو سکتے، جیسا کہ شیاطین کو آسمانوں کے دروازوں تک بھی جانے سے روک دینے سے ظاہر ہے۔ اور ایسے ہی بھرپور روحانیت کے ہوتے ہوئے اذنِ خداوندی شرط ہے جو روحانیتِ کاملہ کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ حضرت سید المقبولین نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شبِ معراج میں اذنِ صریح کے بعد آسمانوں کے دروازوں سے داخل کئے جانے سے ظاہر ہے۔ ''تا بہ نامقبولاں چہ رسد؟''

پس آسمان میں جس کو قرآن نے بناء اور ایک مستحکم عمارت سے تعبیر کیا، پھر اس کے لئے دروازے ثابت کئے، پھر ان دروازوں پر مستعد ملائکہ کا پہرہ چوکی ثابت کیا، ان دو شرطوں کے ساتھ ہی داخلہ ممکن ہے کہ اولاً غلبۂ ملکیت ہو اور ثانیاً صاف وصریح اذنِ خداوندی ہو، جو اس روحانیت کے

ساتھ مشروط ہے، اس کے بغیر آسمانوں میں داخل ہو جانے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن آسمان سے نیچے نیچے کی بلندی تک پہنچ جانے کے لئے خواہ وہ چاند ہو یا ستارے روحانیت ضروری نہیں، مادی وسائل کے ساتھ بھی یہ سفر ممکن ہے، جس سے قواعدِ شرعیہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

نصوص نقل کرنے میں طوالت تھی اس لئے نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں چاند یا آسمان تک پہنچنے کا صرف حکم نقل کر دیا گیا۔

ممکن ہے کہ اس کے بعد اس بارے میں کوئی مفصل اور مدلل بیان بھی دارالعلوم کی طرف سے شائع ہو جائے جس میں اس مذکورہ حکم کے وجوہ و دلائل کا بھی تفصیلی تذکرہ ہو۔ والسلام

محمد طیب غفرلہٗ

مدیر دارالعلوم دیو بند (۷/ جمادی الثانی ۱۳۷۹ھ)

الجواب صحیح .... سید مہدی حسن (مفتی دارالعلوم دیو بند) ۷/۶/۱۳۷۹ھ

الجواب صحیح .... محمد جمیل الرحمٰن غفرلہٗ (نائب مفتی دارالعلوم دیو بند)

الجواب صحیح .... مسعود احمد عفا اللہ عنہ (نائب مفتی دارالعلوم دیو بند)

چاند، سورج وغیرہ کی گردش

ذیل میں چند مخلص مسلمانوں کی ایک تحریر درج ہے جو اگر چہ زیادہ تہذیب اور ترتیب کے ساتھ ادا نہیں ہو سکی مگر بہرحال اس میں چاند سے متعلق بعض توجہ طلب سوالات ہیں جو اُن حضرات نے حضرت مہتمم صاحب مدظلہ کی خدمت میں پیش کئے اور حضرت موصوف ہی کے ایک مضمون سے یہ سوالات پیدا ہوئے۔

حضرت مہتمم صاحب نے اس سوال نامہ کا جواب عنایت فرمایا دراصل وہ ایک اشاعت طلب تحریر ہے، ہم سمجھتے ہیں کہ اس سوال نامہ سے ابھرتے ہوئے سوالات اور ان کا جواب اور لوگوں کیلئے بھی اطمینان بخش ہوگا اسلئے ہم یہ تحریر شامل اشاعت کرتے ہیں۔ (مدیر ماہنامہ دارالعلوم ''مولانا محمد از ہر شاہ قیصر رحمہ اللہ'')

سوال نامہ

محترم المقام حکیم الاسلام جناب حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

گزارش خدمتِ اقدس بابرکت میں یہ ہے کہ آپ نے مارچ ۱۹۶۰ء کے رسالہ دارالعلوم میں ''راکٹ اور اسلام'' کے عنوان سے جو مضمون شائع فرمایا تھا اس میں آپ نے یہ لکھا تھا کہ انسان مادی طاقتوں سے چاند پر پہنچ سکتا ہے بلکہ چاند سے بھی اوپر پہنچ سکتا ہے، اور یہ باتیں آسمان سے نیچے نیچے کی ہیں مگر عوام الناس میں سے بہت سے مسلمان ایسا عقیدہ رکھنے والے مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ تمہارے ایمان میں خرابی ہے، دوسرے مسلمان ان کو کہتے ہیں کہ تمہارے ایمان میں خرابی ہے اور ساتھ ہی آپ کے مضمون کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔

اس دور میں ہمیں کسی دوسرے عالم سے ایسی امید وابستہ نہیں کہ وہ ہمارے سوالات کا تسلی بخش جواب دے سکیں، اس لئے نہایت مؤدبانہ التماس ہے کہ اس مرتبہ ضرور جوابات دیجئے تاکہ معترضین کا جواب دیا جاسکے اور ہم ان کو مطمئن کرسکیں۔

سوالات درجِ ذیل ہیں

۱۔ کوئی کہتا ہے زمین چلتی ہے کوئی کہتا ہے آسمان چلتا ہے، ان میں صحیح بات کس کی ہے؟

۲۔ کوئی کہتا ہے کہ سورج کو ستر ہزار فرشتے کھینچتے ہیں کیا یہ صحیح ہے؟

۳۔ کوئی کہتا ہے کہ چاند اور ستارے چلتے ہیں کوئی کہتا ہے کہ ایک ایک ستارہ اتنا بڑا ہے کہ اگر زمین پر گر جائے تو اس کو ڈھک لے، کیا یہ دونوں باتیں صحیح ہیں؟ اگر صحیح ہے تو راکٹ چاند کو کیسے پکڑ سکتا ہے اگر پکڑ سکتا ہے تو یقیناً راکٹ کی رفتار چاند سے زیادہ ہے، کیا یہ صحیح ہے؟

کیونکہ تیرہویں پارے کے ساتویں رکوع آیت وَسَخَّرَ الشَّمْسَ کے اندر ارشادِ باری ہے کہ:

''اور مسخر کیا سورج کو اور چاند کو، ہر ایک چلتا ہے واسطے وعدہ مقرر کے۔''

اور اسی پارے کے سترہویں رکوع آیت وَسَخَّرَ لَکُم...... کے اندر فرمایا:

''اور مسخر کیا واسطے تمہارے سورج کو اور چاند کو ہمیشہ پھرنے والے۔''

اور سترہویں پارے کے تیسرے رکوع آیت وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ اللَّیْلَ کے اندر ارشاد ہے:

''کہ اور وہ ہے جس نے پیدا کیا رات کو اور دن کو اور سورج کو اور چاند کو ہر ایک بیچ آسمان کے تیر رہے ہیں۔''

میرے محترم جبکہ ان آیات سے بھی چاند کا چلنا معلوم ہوتا ہے تو اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امریکہ والوں نے چاند کی رفتار پہلے معلوم کی ہوگی پھر اس سے کئی گنا تیز رفتار راکٹ بنایا ہوگا، جب جا کر وہ اپنے دعوے کے مطابق چاند پر پہنچے ہوں گے۔ اسکے بارے میں آپ کیا خیال رکھتے ہیں؟

اور انیسویں پارے کے تیسرے رکوع میں آیت ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ...... کے تحت میں ارشاد ہے کہ:

''پھر کیا ہم نے سورج کو اوپر اس کے نشانی، پھر کھینچ لیا ہم نے طرف اپنی کھینچنا آہستہ آہستہ''

تو اس کو مفصل سمجھا دیجئے کہ کھینچنے سے کیا مطلب ہے، اور سورج آسمان سے نیچے ہے یا آسمان پر ہے جیسا کہ کچھ آدمی کہتے ہیں کہ وہ چوتھے آسمان پر ہے۔ اور تیئیسویں پارے سورہ یٰسین کے دوسرے رکوع آیت وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ...... میں ارشاد ہے کہ:

''سورج چلتا ہے، ان مکانوں میں کہ مقرر ہیں واسطے ان کے، یہ حکم خداوند غالب جاننے والے کا ہے، اور چاند کہ مقرر کردیں ہم نے اس کی منزلیں یہاں تک کہ ہوجائے مانند شاخ کھجور سوکھی کے، نہیں سورج کو لائق ہے واسطے اس کے یہ کہ پالیوے چاند کو، اور نہ رات آگے بڑھنے والی ہے دن کے، اور سب ستارے بیچ آسمان کے چلتے ہیں۔''

اب سوال یہ ہے کہ مکانوں سے کیا مراد ہے اور بیچ آسمان سے کیا مراد ہے؟ آیا زمین و آسمان والا خلاء مراد ہے یا دو آسمان کا خلاء مراد ہے، اور ستاروں کا بیچ آسمان چلنا آسمان سے ملتا ہوا چلنا مراد ہے یا فاصلے سے چلنا مراد ہے؟

اس کے علاوہ عرض یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب بھی مفصل طور پر سمجھا دیجئے کہ حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت کہ ڈوبا آفتاب:

''کیا جانتا ہے تو اے ابوذر کہ کہاں جاتا ہے یہ آفتاب؟ کہا میں نے اللہ اور اللہ کے رسول بہت خوب جانتے ہیں۔ فرمایا کہ یہ آفتاب جاتا ہے یہاں تک کہ سجدہ کرتا ہے نیچے عرش کے، پھر اذن مانگتا ہے۔ پس اذن دیا جاتا ہے آفتاب کو اور قریب ہے کہ سجدہ کرے گا اور نہ قبول کیا جائے گا اس سے سجدہ اور اذن مانگے گا

پس نہیں اذن دیا جائے گا آفتاب کو، اور کہا جائے گا پھر جا جہاں سے آیا ہے۔ تو پس نکلے گا آفتاب مغرب کی طرف سے۔ پس یہی مراد ہے اللہ کے قول کہ فرمایا وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّلَّهَا۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستقر اس کا نیچے عرش کے ہے۔'' (روایت کیا اس کو بخاری و مسلم نے)

''جتنی بات اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلائی اس پر ایمان لانا ضروری ہے، پوری کیفیت اس کی بحوالۂ خدا۔ چاند اور سورج ملتے ہیں مہینہ کے آخر میں تو چاند چھپ گیا، جب آگے بڑھا تو نظر آیا، پھر منزل منزل بڑھتا چلا، پھر اسی طرح آ پہنچا، ٹہنی سا نظر آیا پھر ٹہنی سا ہو کر چھپا بیچ میں بڑھ کر پورا ہوا اور گھٹا۔ منزلیں ہیں ۲۸۔ (موضح القرآن)

''سورج چاند ملتے ہیں تو چاند پکڑ لیتا ہے سورج کو، سورج نہیں پکڑتا چاند کو، اور رات دن میں کوئی آگے بڑھے یہ کہ دن پر دوسرا دن آوے بن بیچ آئے، اور ہر ستارہ ایک گھیرا لگتا ہے اسی راہ پر پیرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ستارے آپ چلتے ہیں، یہ نہیں کہ آسمان میں گڑے ہوئے ہیں، اور آسمان چلتا ہے، نہیں تو پیرنا نہ فرماتے۔'' (موضح القرآن)

اب سوال یہ ہے کہ جبکہ قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاند گھٹتا بڑھتا ہے یہاں تک کھجور کی ٹہنی سا ہو جاتا ہے تو راکٹ کے چاند پر پہنچنے کی کیا صورت ہے۔

اور جب کہ سورج عرش کے نیچے سجدہ کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ روزانہ سجدہ کرتا ہے اور سورج زمین و آسمان کے ملنے والے کناروں پر ڈوبتا نظر آتا ہے اور سنا ہے کہ عرش آسمانوں کے اوپر ہے تو پھر سورج آسمانوں سے نیچے ہے یا آسمانوں سے اوپر؟ اور چاند اور سورج کے ملنے سے کیا مراد ہے اور کہاں ملنا مراد ہے؟ اور چاند کے چھپنے کی کیا صورت ہے اور کہاں چھپتا ہے؟ کتنی دیر تک چھپا رہتا ہے اور چاند کے گھٹنے بڑھنے سے کیا مراد ہے؟ یعنی چاند روشنی کے اعتبار سے گھٹتا بڑھتا ہے یا وجودی اعتبار سے؟ اگر صرف روشنی ہی سلب کر لی جاتی ہے تو پھر ایسے اندھیرے مقام پر کیا امریکہ والے جا کر کچھ کاروبار یا پلاٹ بندی کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اور کیا امریکہ والوں کے کہنے کے مطابق چاند پر پہاڑ وغیرہ اور دلدل بھی موجود ہے، کیا ان سب باتوں کو تسلیم کر لینا چاہئے۔ بہرحال ان سوالات کا مکمل، مدلل جواب تحریر فرما کر عنایت فرما کر ممنون و مشکور فرمائیے۔ فقط والسلام

کمترین

محمد سلیمان عفی عنہ موضع سید مزرعہ (ضلع سہارنپور)

حضرت مہتمم صاحب کا جواب

محترمان ومکرمان .... السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مزاج گرامی!

دوسرا گرامی نامہ مل گیا تھا جو چاند کے بارہ میں چند سوالات پر مشتمل تھا، میرا اسی زمانہ میں یورپ اور افریقہ کا سفر ہو گیا۔ کئی ماہ اس میں لگ گئے آپ کا جواب رہ گیا، آپ کو انتظار کی تکلیف اٹھانی پڑی اس کی معذرت پیش کرتا ہوں، سوالات کے جوابات نمبروار درجِ ذیل ہیں، سوالات کا کاغذ آپ کے پاس ہوگا۔

۱۔ شریعت ان امور کے لئے نہیں آئی کہ وہ زمین یا آسمان یا سورج چاند کی حرکتوں کی تحقیقات پیش کرے یا اس کے کرنے کا امر فرمائے، اس کا مقصد انسانی اخلاق واعمال اور فکر کو درست کر کے آدمی کو آدمی بنانا ہے، آدمی بن کر خواہ وہ زمین پر رہے یا چاند پر چلا جائے، شریعت اس کو نہیں روکتی۔ البتہ ایسے امور سے روکتی ہے جن سے دین میں خلل پڑے۔ اب سورج چلے یا زمین گردش کرے شریعت اس میں دخل نہ دے گی، گو یہ فنی تحقیقات بھی ظنی ہیں واجب الیقین نہیں، تاہم کوئی صاحبِ فن مان لے تو مان سکتا ہے عقیدہ نہیں بنا سکتا کہ اس پر قطعی یقین کرے یا آخرت میں اس کی جوابدہی کا قائل ہو کہ اسے کیوں نہ مانا تھا؟

۲۔ یہ صحیح ہے کہ سورج پر ملائکہ مقرر ہیں جیسے کائنات کی ہر چیز کی حفاظت اور اسے اسکی اغراض کو رواں دواں کرنے پر مقرر ہیں اور جیسے رحم مادر میں بچہ کو نشو ونما دینے پر، بارش اتارنے پر، انسانوں کی حفاظت اور ہر کام پر ملائکہ مقرر ہیں اسی طرح سورج پر بھی مقرر ہیں۔ اگر سورج چلتا ہے اور شرعی اشاروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ضرور گردش میں ہے تو اسے ملائکہ ہی باذن اللہ گردش دیتے ہیں۔

۳۔ اس کا جواب نمبر (۱) میں آ گیا ہے۔ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے، تو کیا ضروری ہے کہ ہم ہر شخص کے کہے ہوئے کے ماننے اور اس کی تحقیقات پر مجبور ہوں؟ یہ کام سائنس دانوں کا ہے وہ اپنی تحقیقات سے اگر مشاہدہ کے طور پر کسی چیز کو ثابت کریں تو شریعت اس میں مزاحم نہیں ہے بلکہ جو واقعہ صحیح ہے وہ شریعت کے خلاف ہو بھی نہیں سکتا، یعنی شریعت میں اس کی نفی یقیناً نہ ہوگی۔ اس پر

بھی اگر لوگ چاند پر پہنچ گئے ہیں تو یہ نمبر (۳) کے سوالات ان سے کئے جائیں نہ کہ شریعت سے۔

تسخیر کے معنی کام میں لگا دینے کے ہیں تو کائنات کی ہر چیز خواہ فضا کے ستارے ہوں یا زمین کے ذرات وہ سب ہمارے لئے کام میں لگے ہوئے ہیں، اگر ہم بھی بذریعہ سائنس اور بذریعہ آلات ان سے کوئی کام لیں تو یہ بھی شرعی اصول کے خلاف نہیں۔ باقی کس کیفیت سے وہ پہنچے گا یا چلتے چاند میں اترے یا ساکن چاند میں جائے گا یہ سوال اترنے والوں سے کیا جائے ہمیں کسی شق پر بھی اعتراض نہیں۔

سورج ہو یا چاند یا ستارے سب آسمان سے نیچے ہیں اس کے اندر یا اس سے اوپر نہیں، البتہ شرعی نقطہ نظر سے شرعاً انسان کا اس زندگی میں بلا اذن و دعوتِ خداوندی آسمان پر جانا ممنوع ہے، باقی آسمان سے نیچے نیچے جہاں تک بھی آدمی مادی آلات سے جانا چاہے جاسکتا ہے، شریعت کا کوئی اصول اس میں مزاحم نہیں۔

شرعی اشاروں سے چاند، سورج اور بعض دوسرے سیارات کی گردش معلوم ہوتی ہے جیسے وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا وغیرہ، مگر سورج کی یہ گردش زمین کی گردش کے منافی نہیں۔ اگر زمین بھی چلتی ہے تو جیسے اور ستاروں اور چاند کا چلنا سورج کی چال پر مزاحم نہیں زمین کی گردش بھی ان سیاروں کی گردش میں مزاحم نہ ہوگی، ہر ایک اپنے اپنے دائرہ میں گھومتا ہے تو اس میں اعتراض یا شبہ کی کیا بات ہے؟

پھر زمین بڑی ہے یا ستارے بڑے ہیں، زمین کا آدمی اگر کسی بڑے کرّہ میں پہنچ جائے یا ان کرّوں کا کوئی فرد اِن چھوٹے کرّوں میں پہنچ جائے تو اس میں کسی کی بڑائی یا چھوٹائی حارج نہیں ہوسکتی۔ انکے چلنے کیلئے مکان کا لفظ تو کہیں بھی قرآن وحدیث میں نہیں آیا جو آپ لکھ رہے ہیں، تو اسکے معنی کیا بتائے جائیں۔ آپنے یہ مکان کا لفظ کہاں سے لیا ہے کہ اس پر سوالات اور شقوق قائم کررہے ہیں۔

چاند خود گھٹتا بڑھتا نہیں اس کا کچھ حصہ بے نور ضرور دکھلائی دینے لگتا ہے جبکہ سورج اور چاند کے درمیان زمین آجاتی ہے یہ فن ہیئت کی تحقیق ہے، قرآن نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تم اس کے اس ظاہری گھٹنے اور بڑھنے کی تحقیقات میں مت پڑو، اس کے گھٹنے بڑھنے کی غرض کو پیش نظر رکھو کیونکہ

اس سے مہینے بنتے ہیں اور تمہاری عبادتوں کے اوقات مقرر ہوتے ہیں جیسے حج، زکوٰۃ، عدت اور مدت وغیرہ، باقی کوئی سائنس داں اس کے گھٹنے بڑھنے کی تحقیقات کرے تو اس سے اس غرض پر کیا اثر پڑسکتا ہے جو قرآن نے مقرر کر دی ہے کہ تم اپنی عبادات کے مقرر کرنے کا کام اس سے نکالتے ہو۔اسی طرح سورج حرکت کر کے دن اور رات بناتا ہے،تم نگاہ اس پر رکھو کہ اس سے فجر،ظہر،عصر، مغرب اور عشاء کے اوقات کا تعین کرلو،اور اپنے تمدنی کام کے اوقات مقرر کرلو اور کاموں میں لگے رہو۔اب اس کی گردش کس طرح ہے،کس کیفیت سے ہے،کس انداز سے ہے،تو جس انداز سے بھی ہوا کرے آپ کے مقصد پر اس کا کیا اثر پڑسکتا ہے جس کو شریعت نے مقرر کیا ہے۔

اسی طرح یہ سوالات فضول ہیں کہ چاند کے چھپنے نکلنے وغیرہ کی کیا کیفیت ہے،اس کی تحقیق مطلوب ہو تو فن ہیئت پڑھ کر اس کا سراغ لگائیے نہ یہ کہ شریعت سے پوچھئے،شریعت کوئی فن ہیئت یا فن سائنس تھوڑا ہی ہے کہ اس سے یہ سوال کئے جائیں۔

یہ تو ایسا ہے کہ شریعت نے کہا کہ جب قرض وغیرہ کے سلسلہ میں لین دین کا کوئی معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو تاکہ بعد میں جھگڑا نہ ہو،اب آدمی یہ کام تو کرے نہیں اور اس تحقیقات میں لگ جائے کہ لکھنے والا قلم کس کھیت میں پیدا ہوتا ہے،کیسے اگتا ہے،اس کی نرسل کتنا پانی لیتی ہے،دریا سے لیتی ہے یا کنویں سے لیتی ہے،اور پھر یہ سوالات شریعت سے کرنے لگے تو کیا کوئی عقلمندی کا سوال ہوگا اور وہ بھی شریعت سے؟

سورج عرش کے نیچے سجدہ کرتا ہے تو کیا آپ عرش کے نیچے سجدہ نہیں کرتے؟ جبکہ عرش ساری کائنات کے اوپر ہے۔فرق اتنا ہے کہ سورج آپکی نسبت سے عرش سے زیادہ قریب ہے اور اسکا دائرۂ حرکت بہت وسیع ہے،اسلئے اسکے سجدہ کو تحت العرش خصوصیت سے فرمادیا گیا،باقی سورج کا سجدہ کیا ہے اور کیسا ہوتا ہے،تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورج کی گردش یا چال ہی اس کا سجدہ ہے اور وہ ہر قدم پر اذن واجازت لیتا ہے کہ آگے چلوں یا رک جاؤں،البتہ اس کی توجہ عرش کی طرف خاص ہوتی ہے اور وہ بھی حرکت کے ذریعہ نہ کہ اعتقادی اور علمی جو انسان کے سجدہ میں ہوتی ہے،اور چونکہ تمام امور کی تدبیر عرش سے ہوتی ہے کہ وہ بمنزلہ پایۂ تخت حکومت کے ہے اسلئے اس کی طرف سورج کی توجہ واقع

بھی ہوتی ہے اور وہ اپنے ہی انداز سے سجدہ کرتا ہے جو اسکی حرکت ہے یا اطاعتِ حکم ہے۔

آپ کے ذہن میں چونکہ اپنے سجدے ہیں اور ان کے لئے مکان اور جائے نماز اور ہاتھ پیر سکیڑنا وغیرہ درکار ہیں تو آپ نے اس قیاس پر سورج میں یہ سولات پیدا کئے ہیں، اگر یہی قیاس ہے تو پھر آپ یہ سوال کریں گے کہ سورج کے ہاتھ کتنے بڑے ہیں اور اس کے گھٹنے کتنے لمبے ہیں اور وہ کس طرح سکوڑ کر سر جھکاتا ہوگا، تو یہ سارے سوالات اس قیاسِ فاسد کا نتیجہ ہیں کہ سورج اور اس کی چال کو اپنے اور اپنی چال پر قیاس کرلیا جائے۔

ہر چیز کی چال اس کی ہیئتِ خاص سے متعلق ہوتی ہے اور اس کے افعال بھی اسی کی ہیئت کے مطابق سرزد ہوتے ہیں۔قرآن کریم نے کائنات کی ہر چیز کو نمازی بتلایا ہے سورج، چاند، ستارے، آسمان، زمین، پہاڑ، دریا سب تسبیحِ الٰہی اور نماز میں لگے ہوئے ہیں، لیکن ان کی نماز کا آپ کی نماز جیسا ہونا اور اس کے لئے آپ کے سے ہاتھ پیر، گھٹنے اور چہرہ ہونا یا رکوع سجدہ آپ کے انداز کا ہونا ضروری نہیں ہے، وہ اسی کی خلقت کے مناسبِ حال ہوگا جسے آپ کے اوپر قیاس نہ کیا جاسکے گا۔

چاند کے بارہ میں میں نے کیا مضمون لکھا ہے مجھے یاد نہیں۔ رہا یہ کہ اس سے لوگ اختلاف کا شکار ہوگئے، سو اختلاف تو آج کے لوگوں کی طبیعتِ ثانیہ بن گئی ہے حدیثوں میں اختلاف، فقہی مسائل میں نزاع، قرآن کی آیتوں میں نزاع ان کا شیوہ ہوگیا ہے، جو اُن کی بے تعلیمی اور بے خبری کا نتیجہ ہے۔

اب کوئی کہے کہ اللہ میاں نے قرآن اتار کر، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث ارشاد فرما کر اور فقہاء نے فقہ مرتب کر کے لوگوں کو چکر میں ڈال دیا۔ تو حقیقت یہ ہے کہ مسائل اور کتاب وسنت میں کوئی چکر نہیں، لوگوں کے دماغ چکرائے ہوئے ہیں اور وہ کسی بھی فن سے واقف ہوئے بغیر جہالت سے رائے زنی کرتے ہیں تو اس میں اختلاف و چکر لازمی ہے، سو یہ چکر مسائل کا نہیں ان کے فہم کا قصور اور مسائل اور فنون سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

باقی وہ مضمون آپکے پاس ہو اور اس میں کوئی حل طلب بات ہو تو وہ آپ پوچھ سکتے ہیں۔ والسلام

محمد طیب، از دار العلوم دیوبند

۲۰ر شوال ۱۳۸۱ھ